
T.H.5613.


EX CORDE ROSÆ ET SPINÆ



F. Lichtenberger

Th. Bricker

1f.50.

Spinoza

und

Schleiermacher.

Die Geschicke ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniß.

Ein dogmengeschichtlicher Versuch

von

Dr. P. Schmidt,
Licentiat der Theologie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1868.

Meinem Vater

Eusebius Schmidt

zum 21. November 1868.

Nur Einen wissen wir, der alles in allen sein wird. Dieser aber schenkte uns etliche, die vielen viel wurden, diesem Jahrhunderte keinen wie Schleiermacher. Nicht gottvergessener Heroencultus, nein, dankbarer Gottesdienst vereinige uns um den theologischen Mann, dessen überreich begabte Persönlichkeit viel Gewaltiges, auch viel gewaltig Widersprechendes zu heiligem Einklang in sich verband, dessen Gedankenwelt aber bei aller Strenge ihrer Gesetze menschlich genug war, um den Irrthum von sich selbst nicht fernhalten zu können, den Irrenden nicht fernhalten zu wollen. Du weißt: daß er Spinoza, den Geschmähten, schützte, ward ihm selbst zum Fluche; so ist die Liebe den Lieblosen verhaßt. Um diese unbekümmert, laß uns

ohne Rückhalt danach suchen, wie weit der fromme Freundschaftsbund beider großen Männer, über ein Jahrhundert hinweg im Geiste gestiftet, auch als ein Ausdruck verwandten wissenschaftlichen Denkens gelten darf. Bei solchem Suchen verschmähe nicht die bescheidene Begleitung eines

dankbaren Sohnes.

Inhalt.

Einleitung.

Die systematische Theologie des Protestantismus hat als Wissenschaft nach den Einen in den „Vätern" des siebenzehnten Jahrhunderts ihren Abschluß, nach den Anderen in Schleiermacher den lebenskräftigen, wenn auch an sich noch nicht befriedigenden Anfang einer neuen Entwickelung. Auf der letzteren Ansicht beruht der vorliegende dogmengeschichtliche Versuch. Schüchtern möchte derselbe den Begründer der neueren Theologie in seinen offenkundigen oder geheimeren Beziehungen zu dem genialsten Denker der neueren Philosophie aufsuchen; d. h. er möchte der unzählige Male angeregten und beinahe immer flüchtig abgethanen Frage nach Schleiermachers Spinozismus nach Kräften zu einer angemessenen Antwort verhelfen.

Die Bedeutung des Spinozismus für die historische Theologie ist viel bemerkenswerther, als gemeinhin angenommen wird. Seine kirchengeschichtliche Spezialbedeutung liegt darin, daß eine der kernigsten und fruchtbarsten Reformationslandeskirchen, die reformirte Kirche Hollands, ziemlich gleichzeitig mit den allbekannten, durch die Föderaltheologie hervorgerufenen Bewegungen den viel heißeren, aber fast unbekannten Streit gegen den in Predigt und Schrift mächtig eindringenden Spinozismus zu kämpfen hatte [1]), ja, ein ganzes Jahr-

[1]) Einen verdienstvollen Anfang zur Schilderung desselben machte Dr. Antonius van der Linde in seinem hervorragenden Buche: „Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland." Gött. 1862. Die mannichfaltigen Gestaltungen des Hattemismus (Hattem, wegen seiner Abhandlung über den Heidelberger Katechismus als Pfarrer suspendirt 1683, seine Gesinnungsgenossen Jacob Bril, Marinus Booms, Dina Jans u. A.), so wie die wundersamen Sonderproductionen von Leenhoff und Deurhoff werden hoffent-

hundert hindurch vor den verschiedenen kirchlichen und theologischen Verkleidungen desselben in offizieller Würde ankämpfen mußte.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Spinozismus aber, welche, abgesehen von der holländischen Theologie, mehr als ein Jahrhundert hindurch nur eine mittelbare war, wurde eine unmittelbare, nach dem Urtheile Einiger, auch eine folgenschwere, ja verhängnißvolle, als Schleiermacher mit demselben in Berührung trat.

Die Thatsache ist fast trivial: Noch jung an Jahren und sehr jung an Gemüth brachte der Redner über die Religion den oft verfluchten Manen des „verstoßenen Spinoza" Worte des Andenkens zum Opfer dar, die keine Steigerung frommer Dankbarkeit und glühender Liebe zuzulassen scheinen [1]). Ein vieljähriger väterlicher Freund verschließt ihm vornehmlich deßhalb unter heftiger Scheltrede Haus und Herz; mit ernster Ruhe, welche nur der Unwille zittern machte, erwidert er die Lossagung [2]).

Und dennoch, als ihn einige zwanzig Jahre darauf ein Bonner Freund, die Bibel in der Hand, des Spinozismus zieh und ebendamit die Unvereinbarkeit des neuen theologischen Systems mit dem apostolischen Christenthum bewiesen zu haben behauptete, da beruhigte sich Schleiermacher nicht bei der stellvertretenden Vertheidigung einiger theologischer Genossen, er ergriff selber das Wort, um jenen Angriff

---

lich noch eine ausführlichere Beschreibung und mehr spezifisch theologische Würdigung erfahren. Daß ein Theolog von der ernsten Strenge des älteren Burman sich sogar auf eine volksthümliche Satire gegen Deurhoff einließ, läßt nicht minder auf eine weite Verbreitung der genannten anti-orthodoxen Bestrebungen schließen, als die 22 Antithesen, welche ein Landesconsistorium alle des Hattemismus Verdächtige beschwören ließ und deren letzte auf das ausdrücklichste die Verwerfung der „spinozistischen" Irrthümer verlangt, „mit welchen Worten oder Redensarten sie auch vorgestellt werden mögen." (s. van der Linde, a. a. O. S. 158). — Uebrigens findet van der Linde sehr empfindliche Nachklänge des Spinozismus auch in der heut in Holland herrschenden Leydener Theologie mit ihrer strengen Prädestinationslehre, ihrem „ethischen Determinismus" und ihrer Auflösung des Cartesianischen Dualismus in die sogenannte höhere Einheit des „pantheistischen Monismus" (a. a. O. S. 170).

[1]) Reden über die Religion, ed. 1799 S. 47. 48; Werke, z. Theol. I. 1. S. 190.

[2]) Briefe, III. 275—287. — Zwei Briefe aus dem Jahre 1801.

gründlich und für immer von sich abzuwehren [1]). Der Angriff kehrte wieder; er ist niemals ganz zurückgewichen: keine bemerkenswerthe Behandlung des Schleiermacherschen Systems erschien bis auf den heutigen Tag, welche die Stellung desselben zum Spinozismus nicht irgendwie berührt hätte.

Die Dogmengeschichte also, deren letzte Periode von Schleiermachers Glaubenslehre datirt, vermag es nicht, zu den großen philosophischen und theologischen Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts, in welche eben Schleiermacher seine Fachwissenschaft einführte, eine geschichtliche Position zu fassen, ehe sie sich über das Verhältniß des genannten „Gottesgelehrten" zu dem räthselhaften „Weltweisen" des siebenzehnten Jahrhunderts nüchtern klar geworden ist, von dem man sogar sagen hört: er sei der eigentliche Begründer derjenigen neuesten Weltanschauung, welche auf dem Grunde einer unverständlichen Reaktion die mühsam erarbeiteten, aber großartigen Erfolge der Naturwissenschaft dazu mißbraucht, um den idealen Errungenschaften von Jahrtausenden die kindlichen Denkversuche verblichener Milesierweisheit in neuer Verzierung gegenüberzustellen.

Nur wenige jedoch stellen Spinoza an die Spitze dieser Unternehmungen. Bei unserer ersten Frage, derjenigen nämlich nach dem Wesen des Spinozismus, haben wir vielmehr an die mannichfachsten, in einer imposanten Literatur darüber geäußerten Antworten anzuknüpfen; eine Geschichte der Geschicke des Spinozismus muß den ersten Abschnitt unserer Arbeit bilden. Daran schließt sich zweitens insbesondere die Untersuchung über die Auffassung, die sich Schleiermacher selber über das genannte System gebildet hat, und über das Maß ihrer Richtigkeit, wobei wir natürlich einer persönlichen Ansichtserklärung über das Wesen des Spinozismus nicht ausweichen dürfen. Drittens werden wir die sehr verschiedenen Auffassungen des Schleiermacherschen Systems an der Hand der betreffenden Literatur zu mustern haben, um endlich viertens den Grundtendenzen des Spinozismus, so wie wir dieselben verstehen zu müssen glauben,

---

[1]) s. §. 1. Abschn. III. dieser Abhandlung.

die beherrschenden Gedanken der Schleiermacherschen Gott- und Weltansicht gegenüberzustellen und daraus unser Urtheil über das reale Verhältniß beider zu entnehmen haben. Das Ziel dieser Untersuchungen liegt also auf theologischem Gebiet. Wenn aber der Weg dahin nicht ein direkter sein kann, sondern zur Gewinnung eines sicheren und exacten Resultates hie und da auf philosophisches Gebiet einlenken muß, so wird darüber auch derjenige nicht zürnen dürfen, welcher in einer möglichst scharfen Abgrenzung beider Gebiete die Grundbedingung des beiderseitigen wissenschaftlichen Gedeihens — und zugleich ein Hauptverdienst Schleiermacher's selber zu erkennen glaubt. Die Dogmatik stelle sich noch so selbständig: die Dogmengeschichte wird, angesichts der geschichtlich so oft hervorgetretenen innigsten Verschlingung und bedeutsamsten Wechselwirkung des philosophischen und theologischen Erkennens, ihren Kreis kaum weit genug ziehen können, wenn sie nicht unredlich oder doch unwahr sein will. Auch wird sie vielleicht gerade damit der von der Glaubenslehre augestrebten Autonomie am ehesten förderlich sein.

I. Die Geschicke des Spinozismus.

1. Spinozismus als Atheismus.

A. Theologische Angriffe.

Der theologisch-politische Traktat erschien im Jahre 1670 [1]). Die anfängliche Anonymität konnte derselbe nicht lange bewahren. Sein Ruf verbreitete sich schnell und nachhaltig; ebenso der gegen den Verfasser losbrechende Unwille, dessen leidenschaftliche Aeußerungen namentlich auf deutschem Boden die Ruhe sachlicher Widerlegung auf geraume Zeit unmöglich machten. Beides ist gleich erklärlich. Die genannte Schrift eilte in ihren kritischen Resultaten ihrer Zeit um ein Jahrhundert voraus: sie enthielt in mehr als unbefangener Form die wesentlichsten derjenigen hermeneutischen, religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Principien, welche als helle Brandfackeln vom Herde des Rationalismus viel spätere theologische Generationen zu umwälzenden Kämpfen entflammten [2]). Zwar in der Christologie ließ sich Spinoza von dem strengen Geiste der Zeit der kirchlichen Lehre gegenüber zu Concessionen treiben, welche zum Rationalismus eben so wenig stimmen, als zu den Grundlagen des Spinozismus selber.

---

[1]) Tractatus Theologico-Politicus, ed. Bruder. Vol. III. pp. 3–211.

[2]) Daher Strauß Dogm. I. S. 193: „Spinoza, der Vater der Speculation unserer Zeit, ist auch der Vater der biblischen Kritik." Wenn Strauß nicht nur bei einem Edelmann, Voltaire, Bolingbroke, sondern auch bei Richard Simon und Clericus Wirkungen direkter spinozistischer Einflüsse finden will (ebend. S. 194), so dürfte dies in Betreff der beiden Letztgenannten nur auf sehr zweifelhafter Vermuthung beruhen.

Er behauptete eine unbedingte Einzigkeit Jesu nicht nur im moralischen, sondern gewissermaßen auch im metaphysischen Sinne, insofern nämlich in noch viel höherer Weise als Moses der Träger des neuen Bundes in die unmittelbare Gemeinschaft direkter Offenbarungen Gottes aufgenommen wurde und auf dem Grunde solcher unmittelbaren Mittheilungen „ohne Wort und Gesicht" den Willen Gottes innerlich wahrnahm, der die Menschen zur Seligkeit führt. Und in diesem Sinne könne nun auch gesagt werden, „daß die Weisheit Gottes . . . in Christo menschliche Natur annahm und Christus der Weg des Heils gewesen sei" (p. 22). Mit Mose habe Gott von Angesicht zu Angesicht geredet, mit Christo von Geist zu Geist.

Dagegen griff er die Grundlagen, auf denen die Kirche ihre Christologie aufbaute, eifrig an. Die Aussagen der Prophetie im engeren Sinne werden auf die Wirkungen der subjektiven „Imagination" als ihrer wesentlichen Quelle zurückgeführt (pp. 16. 17). Ja, diese Imagination (cap. II.) der Propheten stehe der natürlichen menschlichen Erkenntniß, die sich durch Schlüsse der Vernunft vollziehe, wesentlich nach; diese habe eine mathematische, jene nur eine sittliche Gewißheit. Die geschichtliche Bedeutung der Prophetie beruhe aber besonders auf der Macht der Imagination über die Massen und liege thatsächlich in der moralischen Beeinflussung dieser Massen von Seiten der mit ungewöhnlichen religiösen Anlagen begabten „Propheten." Das Wunderbare (cap. VI.) in der Bibel sei nur soweit zuzugeben, als es sich entweder natürlich erklären lasse (pp. 87. 88) oder soweit als es accommodative Einhüllung eines Natürlichen sei (pp. 190—194. Cap. XIV.). Die Bibel selber erstrebe nichts als Glauben, d. h. Gehorsam gegen den — vornehmlich in der Natur — offenbaren Gotteswillen; alles sei accidentell, was mit diesem ethischen Zwecke nicht unmittelbar zusammenhänge.

So der Traktat. Wenige Wochen nach seinem Erscheinen wurde seinem Verfasser von Fredericus Rappoltus, einem neuernannten Professor der Theologie zu Leipzig, in dessen Inauguralrede kein anderer Platz als unter den gottleugnenden Natura-

listen [1]) angewiesen. In demselben Sinne äußerten sich Spitzelius in seinem Infelix literator und ein theologisch unterrichteter Mann aus dem Kaufmannsstande, van Blyenburg [2]), welchen ein frommer Zeitgenosse mit dem Kaufmann der Parabel (Matth. 13) vergleicht. Letzterer sucht die einzelnen „interessanten, aber abscheulichen Entdeckungen" des Traktats unter einander in Widersprüche zu verwickeln, mit dem besonderen Zweck, den Gott Spinoza's als auch der Nothwendigkeit unterworfen für einen im Grunde völlig ohnmächtigen, wenn auch zum Schein allein mächtigen gelten zu lassen; Spitzelius wendete sich vornehmlich gegen des Verfassers biblische Accommodationstheorie [3]).

Musäus [4]) in Jena, bekanntlich ein philosophisch unterrichteter Mann, glaubt deßwegen auf ein Unterhandeln mit dem Verfasser des Traktats nicht eingehen zu können, weil dieser durch sein Bestreben, den Glauben begreiflich zu machen, trotz seiner vielfachen Versicherungen vom Gegentheil, der Theologie ihre unveräußerliche Unabhängigkeit zu rauben und sie nicht unter den belehrenden Einfluß, sondern unter die bedrückende Herrschaft seiner philosophischen Grundaxiome zu stellen versuchte [5]).

Was des Musäus unmittelbare Nachfolger auf deutschem Boden in der Kritik Spinoza's geleistet, hat Jenichen im Anfang des

[1]) Oratio contra Naturalistas, habita ipsis Kal. Jun. anni 1670, in seinen Werken ed. Lips. 1692.

[2]) De Veritate religionis christianae. Amst. 1674.

[3]) p. 363. Irreligiosissimus autor stupenda sui fiducia plane fascinatus eo progressus impudentiae et impietatis fuit, ut prophetien dependisse dixerit a fallaci imaginatione prophetarum . . .; accommodavisse eos insuper religionem, quoad fieri potuerit, hominum sui temporis ingenio illamque fundamentis tum temporis maxime notis et acceptis superaedificasse.

[4]) Tractatus theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus. Jen. 1674.

[5]) Soweit die Nachricht des Colerus a. a. O. über das Buch des Musäus, das wir uns zu verschaffen vergeblich versuchten. Uebrigens war es das einzige ihn betreffende kritische Buch, welchem Spinoza einige Aufmerksamkeit geliehen zu haben scheint; man fand es bei seinem Tode unter seinen wenigen Büchern.

vorigen Jahrhunderts in einer besonderen Schrift gesammelt [1]). Bemerkenswerthere polemische und apologetische Versuche gegen den Traktat sind dem nämlichen Boden entsprossen, auf welchem der Traktat selber zuerst auftrat. Wir nennen zuvörderst den Remonstrantenprediger im Haag, Jacob Vateler [2]), welcher sich ausschließlich gegen das sechste Capitel de miraculis richtet, und an diesem Punkte den Gottesbegriff des Verfassers als einen inhaltslosen darzustellen bemüht ist. Die Behauptungen jenes sechsten Cap. faßt Vateler in diesen vier Sätzen zusammen:

1. Nichts geschehe in der Welt im Widerspruche mit den Gesetzen der Natur.

2. Die heilige Schrift selber verstehe unter Gottes Rathschlüssen und Vorsehung nichts als die Ordnung der Natnr.

3. Die Wunder der Bibel seien natürlich zu erklären.

4. Aus den sogenannten Wundern könne übrigens weder Gottes Sein und Wesen noch seine Vorsehung erschlossen werden; nach beiden Seiten hin biete die Wahrnehmung strengster Gesetzmäßigkeit in dem Weltverlauf eine viel zuverlässigere Gewähr.

Spinoza hätte in seinem Interesse offen bekennen sollen, daß diese Sätze durchaus im Dienste seiner philosophischen Ueberzeugungen standen; statt dessen hatte er sich auf eine sehr ungenügende exegetische Beweisführung eingelassen. Diese entkräftet Vateler mit Leichtigkeit und faßt ihr gegenüber in diesen summirenden Schlußworten Position: „Wenn Gott nichts Anderes wäre als die der Natur innewohnende Gesetzmäßigkeit, so wären die Wunder allerdings von vornherein abzuweisen; wenn aber Wunder geschehen seien, wie sie die Bibel berichte und eine verständige Exegese sie nicht leugnen könne, dann müsse Gott eben ein anderer sein als der Scheingott des Spinoza (l. c. p. 98).

Auf Vateler folgte Franz Cuper mit seiner Widerlegung der

---

[1]) s. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. Bd. II. S. 75. vgl. Jenichen, historia Spinosismi Leenhofiani, Lips. 1706.

[2]) Batalerii, vindiciae miraculorum, per quae divina Religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auct. Tract. theol.-polit. Amst. 1674.

„nun offenbar gewordenen Geheimnisse des Atheismus“ [1]); seine Schrift gewährt ein besonderes Interesse dadurch, daß ihre Polemik im Dienste socinianischer Anschauungen steht. Die Christologie Spinoza's wird wohlweislich nach Kräften umgangen. Dagegen wird der Grundsatz von der nothwendigen Uebereinstimmung der Bibel mit der Vernunft schon im Prooemium ausdrücklich begründet und durch das umfangreiche Buch consequent festgehalten. Deßhalb auch eifert er mit besonderer Schärfe gegen des Spinoza sowie der meisten Theologen Trennung zwischen den Gebieten der Philosophie und Theologie. Spinoza scheide das „Reich der Wahrheit“ nur deßhalb von dem „Reiche der Frömmigkeit“ [2]), um im Philosophenmantel desto ungestörter die Fundamente der Theologie zu untergraben. Die Theologie aber sei selber auf dem Wege zum Atheismus, wenn sie auch nur die Möglichkeit eines endgiltigen Widerspruches der genannten beiden Disciplinen zugäbe. So das sechste der im Prooemium vorangeschickten Axiome, deren erstes und zweites die Berechtigung der „mathematischen“ Beweise als Ergänzungen oder Erläuterungen der biblischen als der fons princeps cognitionis darthun sollen, und deren siebentes — bezeichnend genug — die widerchristlichen Affekte in uns aus selbstgöttlicher Pädagogie herleitet, welche uns im Kampfe gegen jene Triebe zur Freiheit der sittlichen Person heranziehen wolle, nicht aus dem peccatum originale und auch nicht bloß aus der longa consuetudo vitiorum. Wenn somit Cuper gegen Augustinismus und Pelagianismus zugleich protestirt, so liegt doch der Hauptnachdruck auf dem ersten Theile seines Protestes.

Die Lehre von der totalen Depravation unserer Natur, sie sei es, welche der Theologie gegen die fatalis in agendo et existendo necessitas des Spinoza die Möglichkeit des Widerstandes raube.

Spinoza's Atheismus nun gründe sich auf zwei Schlüsse [3])

---

[1]) Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine Tract. theol.-polit., duobus libris comprehensa. Priori ipse Tractatus examinatur atque refellitur . . . Roterod. 1674.

[2]) Ausdrücke des Traktats für Philosophie und Theologie.

[3]) Wir glauben der Kürze wegen die drei Schlüsse bei Cuper ohne Schädigung des Gedankengehaltes in diese zwei zusammenziehen zu dürfen.

(s. lib. II., capp. 7—8): 1) aus der Einrichtung der Natur selber, einerseits aus ihrer Unvollkommenheit und der Macht des Uebels in ihr, andererseits aus ihrer gesetzmäßigen, auch das Reich der Uebel ordnenden Stetigkeit, woraus ihre Ewigkeit und damit ihre Unerschaffenheit folgen solle. — Diesem Doppelargumente setzt Cuper in seinen 13 „neuen Beweisen für das Dasein Gottes" nach der Seite der Gesetzmäßigkeit die Thatsache des Wunders entgegen; der Thatsache des Uebels aber stehe mächtig ein anderes, der Natur nicht minder widerstreitendes Factum gegenüber, welches nur von oben her, von einem übernatürlichen Gotte verursacht sein könne: das Vorhandensein hoher sittlicher Mächte in der Welt, die Gedanken der Selbstverleugnung, der Kreuzigung des Fleisches, d. h. des Kampfes gegen die Natur. 2) schließe Spinoza aus der Einheit und Einzigkeit der Natursubstanz, außer welcher für Nichts mehr Raum sei. — Hiergegen macht Cuper das Dasein freier Menschenwesen geltend, welche zwar auch an der Natursubstanz Theil hätten, aber dennoch in der übernatürlichen Welt ihres Geistes zugleich ein Sein außer der Natur führten. So liege denn darin kein Grund mehr gegen das außerweltliche Dasein auch eines geistigen Centrums jenes Reiches der Menschengeister, d. h. kein Grund gegen das Dasein Gottes. —

Als Cuper solches veröffentlichte, neigte sich das Leben des „großen Atheisten" schon zu seinem Ende. Kurz vor seinem Tode sollte er ein wundersames Schauspiel erleben. Schon ein Jahr vor Cupers Schrift war eine andere Widerlegung des Traktats von der Hand eines Rotterdamer Collegianten, Johann Bredenborg[1]), erschienen, welcher — zumal als Laie — bei der in seiner Gemeinde eingesogenen, ziemlich weit gehenden dogmatischen Indifferenz nun auch mannichfache dogmatische Mißgriffe beging und erklärlicherweise in der Polemik gegen Spinoza vielfach selber in spinozistische Gedan-

[1]) Joannis Bredenburgi, Enervatio Tractatus Theol.-Pol. Amst. 1675. Des Franz Cuper Widerlegungsschrift ist deßhalb vorangestellt, weil nur ihre Herausgabe sich verspätete, sie selbst aber einige Jahre vor der Bredenborgischen Arbeit vollendet wurde; s. Baumgarten, Nachr. v. e. Hall. Bibl. Halle 1748. Th. I. S. 115–116.

ken verfiel [1]). Nicht ohne einen Anflug von eiteler schriftstellerischer Schadenfreude machte Cuper darauf aufmerksam; Bredenborg vertheidigte sich leidenschaftlich, und es währte nur kurze Zeit, bis sich die beiden Gegner des „atheistischen" Traktats — einander des Atheismus beschuldigten.

Spinoza starb. Die Flüche der Zeitgenossen folgten ihm in's Grab. Noch einmal sammelte sie Christian Kortholt, Prof. der Theol. zu Kiel, in seiner heftigen Streitschrift „über die drei Betrüger" [2]), in welcher er von der Auffassung aus, Spinoza identificire Gott schlechthin mit dem Universum und setze ihn zu den Einzeldingen ausschließlich in das Verhältniß des Ganzen zu den Theilen, den Gott der Spinozistischen Ethik (besonders im Gegensatz zu Eth. I. Append.) als einen nicht-schöpferischen für nichtig erklärte, und da Spinoza nun auch die Existenz des Satans leugne (ep. 74), ihn gerade wie die beiden anderen Erzbetrüger, Herbert und Hobbes, als Feind des Reiches der Sittlichkeit hinstellt, welches ohne Himmel und Hölle, ohne Lohn und Strafe keinen Bestand habe (s. pp. 175 bis 199).

Dann trat eine Zeit ruhigeren, theilweis sogar milderen Urtheils ein. Als letzten spezifisch theologischen Zeugen aus dem Kreise der Zeitgenossen Spinoza's vernehmen wir den lutherischen Prediger im Haag, Johann Colerus, der als Biograph des Spinoza bis heut unsere Hauptquelle für sein Leben geblieben ist [3]). Rührend ist der seine Schrift durchziehende innere Zwist zwischen dem naiven

---

[1]) Unberechtigt ist die Annahme, Bred. habe mit Absicht eine verkappte Vertheidigungsschrift für Spinoza liefern wollen. Ein Bericht über den erwähnten Streit u. A. bei Leibnitz, Théodicée III. 337. Derselbe ist aus Bayle geschöpft.

[2]) De tribus impostoribus magnus liber, cura editus Chr. Kortholti, Kiloni 1680. Ueber Spinoza: Sectio III, pp. 139—214.

[3]) La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colérus, A la Haye 1706, in deutscher Uebersetzung unter dem Titel: Das Leben des Bened. v. Spinoza, aus denen Schrifften dieses beruffenen Weltweisen zusammengestellet, nunmehro aber aus dem Französischen in's Hoch-Teutsche übersetzet und vermehret, Frankf. und Leipz. 1733. Die Holländ. Urschrift erschien 1698.

Drange zu ehrendem Lobe über des unbegreiflichen Mannes persönliche Tugenden [1]), die einen überwältigenden Eindruck in ihm zurückgelassen haben — und der pflichtmäßigen Verurtheilung des zwar „sehr scharfsinnigen, aber zugleich auch sehr seltsamen und abenteuerlichen Weltweisen," der „ohnstreitig ein Atheist oder Gottesverleugner war, und sogar das Haupt solcher abenteuerlichen Leute zu denen neueren Zeiten" [2]).

Der Biograph stand — mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen — vor einem großen Räthsel. Aber als er so schrieb, waren zur Lösung des Räthsels in Form philosophischer Untersuchungen schon viele neue und nicht ungeschickte Versuche gemacht worden. Bis zum Jahre 1660 ungefähr galt die Polemik, abgesehen von der genannten Schrift des Chr. Kortholt, dem theol.-polit. Traktat; das Erscheinen der Ethik zwang auch die theologischen Gegner des Spinoza, ihre Feder auf

B. Philosophische Angriffe

zuzuspitzen. Kräftig unterstützten sie Philosophen von Fach, meist Namen von bedeutendem Klang. Und zwar war es vorzugsweis die Zuchtruthe des Cartesianismus, welche gegen dessen einst ziemlich gehorsames, nun aber entartetes Schoßkind gewendet wurde.

Der Weg dieser Cartesianischen Polemik ging natürlich von der Anthropologie aus zur Theologie hinüber; den umgekehrten Weg finden wir nur selten befolgt.

Eröffnet wird die erstere Reihe dieser Antispinozisten durch Lambert Velthuysen in seiner denkwürdigen Abhandlung „von dem Ursprung der Sittlichkeit" [3]). Die Autarkie des cogito ergo sum steigert er bis zur Behauptung der Substantialität des endlichen Einzel-Ich, welche er dem spinozistischen Modusbegriff auf das schroffste gegenüberstellt (cap. III). Die verschiedenen Thä-

---

[1]) s. bes. Cap. 9 und 11.

[2]) so der deutsche Uebersetzer in der Vorrede.

[3]) Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis, oppositus Tractatui Theologico-Politico et operi Posthumo Benedicti de Spinoza 1680, in Lamb. Velthuysii Ultrajectini opp. omn. Roterod. 1680. Vol. I.

tigkeiten nämlich, wie auch die verschiedenen Zustände, in denen sich das geistige Leben unseres Ich vollzieht, setze eine res cogitans, eine substantia cogitans, ein Substrat jener Thätigkeiten (z. B. des Vorstellens, des Wollens) und Zustände (z. B. der Trauer, der Freude, der Furcht) voraus. Auf dem Grunde dieser Substantialität des Einzel-Ich kann nun Velthuysen mit Consequenz auf die Freiheit des Einzel-Ich schließen und ebendiese als die origo moralitatis hinstellen (cap IV). Und zwar faßt er die Freiheit im schärfsten Gegensatz gegen Spinoza als die Fähigkeit des Willens, sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden unabhängig von dem Grade des Verständnisses für das Sittliche, also auch als die Fähigkeit, trotz einer adäquaten Idee von dem Guten das Böse zu wählen (meliora videre, deteriora sequi). — Was aber endlich das normirende Prinzip des Guten, das Gesetz der Moralität anlange, so könne dieses nicht

1) das Gesetz der Selbsterhaltung sein, weil diese ein Natürliches, nicht ein Ethisches sei; aber auch nicht

2) die Liebe zu dem Nächsten; sie könne nur Consequenz des obersten sittlichen Prinzipes sein; denn zum Prinzip erhoben führe sie auf dasjenige der Utilität zurück, da ja ohne Rücksicht auf den Nächsten auch das Glück der Selbsterhaltung unmöglich sei.

Wenn also weder unser natürliches Ich mit seinen Selbstzwecken noch etwas außer uns die Norm des Ethischen sein könne, so müsse diese

3) in dem Gott in uns zu suchen sein, den als das höchste Gut zu betrachten, uns das Gewissen zwingt u. s. w. (cap. V). An kritischem Werthe steht Velthuysens Traktat zurück hinter der Streitschrift des Christoph Wittich[1]), des berühmten Führers des Leydener Cartesianismus, den er in vereinter Arbeit mit Geulincx, Heidanus und Volder zu seiner höchsten Blüthe entwickelte. Den Spinozismus selber sucht Wittich bei seinem Attributbegriff[2]), als dessen schwächster Seite, zu fassen und in Betreff desselben nachzu-

---

[1]) Chr. Wittich, Anti-Spinoza, sive examen ethices Benedicti de Spinoza. Amst. 1690.

[2]) Ueber den Attributbegriff s. Abschn. II. dieser Abhandlung.

weisen (pp. 17. 18), daß er genau genommen die Zerstörung des Gottesbegriffes überhaupt zur Folge habe [1]). An Positivem aber setzt Wittich dem Spinozismus folgende Sätze gegenüber, die uns als eine Probe des in vielen Nüancirungen immer wiederkehrenden cartesianischen Räsonnements damaliger Zeit gelten mögen:

Das einzig Gewisse für den Menschen ist sein Denken. Aus dieser Thatsache folgt zunächst seine Existenz. Diese ist aber nie eine seiende, immer nur eine werdende. Das Werdende ist an sich das Unvollkommene. Der Gedanke des Unvollkommenen setzt den Begriff des Vollkommenen voraus, zu dessen näherer Bestimmung der dreifache Weg der via **negationis, causalitatis, eminentiae** offen steht. Auf diesem Wege ergeben sich als die constituirenden physischen Eigenschaften des unendlichen göttlichen Seins: dessen Einfachheit, Nothwendigkeit (welche mit der Freiheit seines Seins identisch sei [2]), Ewigkeit und Unveränderlichkeit. Letztere, ethisch gefaßt, sei Gottes Gerechtigkeit, die ihrem Wesen nach auch eine strafende sein könne. — Von hier aus ist es nun für Wittich ein Leichtes, die philosophische Begründung für die Berechtigung, ja für die Nothwendigkeit des Christenthums zu geben.

Uebrigens läßt es sich Wittich angelegen sein, auch die synthetische Methode Spinoza's als von Grund aus verfehlt zu erweisen. Die synthetische Methode überhaupt habe ihrer Natur nach nur den formalen Zweck, unseren Verstand zu einem Geltenlassen abstrakter Wahrheiten zu zwingen: der analytischen Methode dagegen komme es darauf an, die reale Natur dessen zu erklären, wovon sie uns eine Ueberzeugung verschaffen will. Daher beginne letztere mit

---

[1]) Spinoza nämlich sage, daß Gott aus unzähligen Attributen bestehe; anderwärts führe er aus, daß jedes Attribut nur in suo genere, nicht absolut unendlich sei; nie aber könnten mehrere nicht absolut unendliche Attribute zusammengenommen ein absolut Unendliches bilden.

[2]) Wittich versteht unter diesen physischen Eigenschaften Gottes die Eigenschaften seines unendlich ausgedehnten Seins. „Die Ausdehnung ist eine Eigenschaft Gottes" — so lautete eine Thesis zu seiner 1711 zu Duisburg vertheidigten Disputatio de natura dei, worauf hin Wittich selber von dem Gröninger Professor der Theologie Antonius Driessen spinozistischer Irrthümer geziehen wurde (van der Linde a. a. O. S. 192. 93.).

der Entfaltung des der allergewissesten Thatsache immanenten Inhaltes; erstere aber setze ihren Beweisen unbewiesene Definitionen und Axiome voran, da kein Beweis ohne Voraussetzung möglich sei. Dazu aber komme bei Spinoza, daß seine Definitionen nicht einmal die allbekannten und nur auf eine Weise (?) vorstellbaren Realbegriffe: Gott, Welt, Mensch, Seele u. s. w. betreffen — wie doch die Mathematiker ihren Beweisen nichts Anderes voransetzen, als die nur auf eine Weise denkbaren Begriffe: Dreieck, Quadrat, Kreis — sondern vielmehr die sekundären Formalbegriffe: substantia, essentia, attributum, causa u. s. w., von denen man vor ihrer Anwendung auf das concret Einzelne keine Vorstellung habe und deren Fassung bei Spinoza in Betreff der Richtigkeit nebenbei den gewichtigsten Bedenken unterliege (cap. I. de methodo demonstrandi) [1]).

Nach dieser scharfen und in sich abgeschlossenen Polemik, deren Inhalt in tüchtigen kritischen Leistungen des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts nur in veränderter Form immer wiederkehrt, bleibt den beiden sachlich mit Wittich's Werk naheverwandten Streitschriften des Jaquelot über „das Dasein Gottes [2]) und des Benediktiners François Lami [3]) nur ein sekundärer Anspruch auf Beachtung.

[1]) Ueber die methodische Stellung der Philosophie zum Glauben überhaupt, welche Spinoza besonders in seinem Tract. Theol. Pol. statuire, handelte ausführlicher der gelehrte Bischof Daniel Huet in seinen mehrfach edirten Quaestiones de concordia rationis et fidei 1690. 1692. 1695. 1719 (s. besonders pp. 59 - 61 in d. ed. 1719), und zwar im Sinne eines dem Cartesianismus und dem Spinozismus gleich feindlichen, nach dem Anker selbstlosen Glaubens greifenden philosophischen Skepticismus (vgl. Erdmann's treffende Charakteristik des D. Huet in s. Gesch. d. Phil. 1866. Bd. II. S. 80, 81). Huet protestirt gegen Spinoza's Identifikation des Glaubens mit dem Gehorsam und gegen die so eingeleitete Verschiebung des Glaubens auf das ethische Gebiet allein. Vielmehr sei die Vernunft bei der Unsicherheit ihrer Syllogismen, noch mehr bei der Unsicherheit unserer Sinneswahrnehmungen auf die Hilfleistung des Glaubens angewiesen, welcher die immer nur sehr partielle Vernunfterkenntniß zu ergänzen und dadurch zu leiten habe.

[2]) Jaquelot, Dissertations sur l'existence de Dieu, La Haye 1697.

[3]) Fr. Lami (religieux Bénédictin de la congrégation de St. Maur), le nouvel athéisme renversé ou réfutation du système de Spin. Par. 1696.

Wenigstens bemühte sich Jaquelot in seiner zweiten Dissertation nicht ganz geschickt, zu zeigen, die ganze Philosophie Spinoza's falle durch den Nachweis, daß es mehr als eine Substanz gebe. Diesen Nachweis sucht er aus der Thatsache zu entnehmen, daß dem absolut nothwendigen Sein Gottes eine Welt endlicher Wesen, insbesondere endlicher Subjekte gegenüberstehe, deren Sein von ihnen selbst als ein nicht nothwendiges (sondern zufälliges?) erkannt werde. Die Einheit nun der göttlichen und der creatürlichen Substanz sei nur eine formale, nämlich ihre Existenz; materiell seien sie bis zur Gegensätzlichkeit verschieden (cap. XII. XIII, pp. 441—460).

Theologisch interessant ist die Schrift des Benediktiners Fr. Lami. Besser cartesianisch wählt er zum Ausgangspunkt nicht das All der endlichen Wesen, sondern wiederum das einzelne endliche Ich. Dieses, so argumentirt er, weiß sich als ein zusammengesetztes, nämlich als denkend und als ausgedehnt. Stellte nun Jaquelot der Substanz Gottes das All, Velthuysen das endliche Einzel-Ich selbst als Substanz gegenüber, so sieht Lami eine doppelte Substanz eben in jenen beiden sich widersprechenden Seiten unseres Seins, dem Denken und der Ausdehnung, deren thatsächlich stetiger Abhängigkeitszustand eine dritte, über Denken und Ausdehnung erhabene, schöpferische Substanz zur Voraussetzung habe. So verschieden aber Denken und Ausdehnung in uns sei, so vollziehe sich unser Lebensprozeß doch nur in der Einheit beider. Daher müsse die schöpferische, göttliche Substanz selbst so beschaffen sein, daß sie diese Einigung beider Substanzen in uns vollziehen kann. Daraus folgen als constituirende Eigenschaften Gottes: Allmacht — denn nur diese vermag die beiden widerstrebenden Substanzen zu verbinden — Freiheit und Weisheit — denn Gott muß Gesetze für ihre Einigung vorschreiben. Aus Gottes Weisheit folgt die Zweckgemäßheit seines Schaffens. Der Zweck, den er seinen Geschöpfen einbildet, kann aber nur der beste und höchste, d. h. er selber sein. So leicht es uns danach werden müßte, Gott zu erkennen und zu lieben, so schwer wird es uns in Wirklichkeit. Der Grund davon kann nur ein Zustand der Depravation sein — hiermit sind wir von der Anthropologie durch die Theologie auf das Christenthum übergeführt.

Der Gottesbegriff diente als Ausgangspunkt den antispinozistischen Streitschriften [1]) zweier Theologen, des ehrwürdigen reformirten Geistlichen Pierre Yvon [2]) und des feinsinnigen Erzbischofs von Cambray, Fénelon [3]).

Yvon sucht gegenüber dem spinozistischen Deus est res extensa, aber auch allen cartesianischen Einzelbestrebungen gegenüber, die göttliche Substanz in irgend eine Beziehung zu der Ausdehnung zu bringen, die absolute, gleichsam exclusive Geistigkeit Gottes zu beweisen und läßt die daraus unmittelbar resultirenden beiden Eigenschaften der Intelligenz und der Freiheit jene in der absoluten Präscienz, diese in der absoluten Prädestination culminiren, deren Bestimmungen als göttliche Bestimmungen an sich für gerecht und heilig gelten müssen (cap. VI.). — Was nun die endlichen Wesen anbetrifft, so sieht Yvon, ebenfalls im Gegensatz zu den Cartesianern, die das Wesen derselben irgendwie zu einem substantiellen erhöhten, den Atheismus Spinoza's gerade in der zu hohen Bedeutung, welche die endlichen Weltdinge, wenn auch nur in ihrer Totalität, in seinem Systeme behaupten. Die Welt nämlich habe bei ihm die Aseität, welche allein dem reinen Geist zukomme. Denn Aseität schließe ein Vierfaches ein, das nur der Atheist der Vielheit der endlichen Dinge zuschreiben könne: 1) die Nothwendigkeit des Daseins, 2) die absolute Unabhängigkeit des Daseins, 3) dessen Ewigkeit, 4) den Besitz aller denkbaren Vollkommenheiten, welche übrigens dergestalt zusammenhängen, daß der Vollbesitz der einen den aller übrigen involvire.

Fénelon sieht von dem Gegensatz der Geistigkeit und des Ausgedehnten in Bezug auf Gott überhaupt ab und schließt aus der absoluten Vollkommenheit der göttlichen Substanz auf deren absolute Produktionsfähigkeit. Aus dieser leitet er dann die Begriffe der Schöpfung und des Geschöpfes ab, welcher letztere ihm mit dem

[1]) Abgesehen von Aubert de Versé, l'impie convaincu. Amst. 1681 (2. éd. 1685).

[2]) Pierre Yvon, l'impiété convaincue, en deux traités. Amst. 1681.

[3]) Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza par M. de Fénelon, Archev. de Cambray, par le P. Lami Bénédictin et par M. le comte de Boulainvillers etc. Brux. 1731.

Begriff der „endlichen Substanz“ zusammenfällt. Als endliche Substanz sei jedes Geschöpf von der unendlichen Substanz Gottes absolut abhängig, aber jeder anderen endlichen Substanz gegenüber absolut (!) frei.

Die Rührigkeit, mit welcher wir Theologen verschiedensten Bekenntnisses an den philosophischen Kämpfen dieser Zeit persönlichen Antheil nehmen sehen und die Mannichfaltigkeit origineller Gesichtspunkte, von denen aus sie in ernster Selbständigkeit das imposante Lehrgebäude des Amsterdamer „Atheisten“ zu bekämpfen trachten, müssen auf den Dogmenhistoriker einen nicht minder erfrischenden Eindruck machen, als das sachgemäße, freie Eingehen auf das zu bekämpfende System selber und das unverkennbare Bestreben, dasselbe in wahrhaft kritischer Weise von innen heraus aus seinen eigenen Prämissen und Consequenzen, nicht von der steilen, unzugänglichen Höhe einer durchaus fremdartigen Anschauung herab zu widerlegen.[1]) Wie weit dies Bestreben damals erfolgreich war, ist nicht an diesem Orte zu beurtheilen. Dies Eine ist sicher: die so eben vernommenen Polemiker sind als authentische Interpreten für das praktisch- und theoretisch-philosophische Bewußtsein ihrer Zeit anzusehen, einer Zeit, welche sich aus den vernichtenden Erschütterungen des spinozistischen Substantialismus heraus sehnsüchtig der befriedigenden Ruhe des Individualismus entgegenstreckte, welchen Leibnitz und Wolf einem dankbaren neuen Jahrhundert erarbeiteten, nachdem die letzten Vertreter des Cartesianismus die Grundlagen jenes Individualismus in dem gemeinsamen Festhalten an dem Begriffe einer endlichen

---

[1]) Absichtlich unterlassen wir es, mit Bayles ungefügen Aeußerungen über Spinoza's Atheismus die Gemeinschaft dieser würdigeren und besonneneren Anti-Spinozisten zu verunzieren (vgl. Bayle, Dict. hist. et crit. 2 éd. Rot. 1702. pp. 2767—2788). Das von Letzteren Entnommene hat er durch die Art seiner Wiederholung depravirt; das Neue, das er zur Kritik hinzubringt, beweist im Allgemeinen seine völlige Impotenz auch nur zum Verständniß des Spinozismus (so z. B. wenn er behauptet: Die spinozistische Confundirung Gottes mit der Welt mache Gott selber zum „agent et patient de tous les crimes humains.“) Der einzige ihm originelle und zugleich beachtungswerthe Gesichtspunkt ist der Schluß von dem ausgedehnten Gotte Spinoza's (welcher gerade das Gegentheil der spinozistischen einen Substanz sei) auf dessen Theilbarkeit und so auf seine Materialität.

Substanz gegenüber der einen unendlichen des Spinoza treu gewahrt hatten.

Während nun Leibnitz in seinem Urtheile über Spinoza an die Spitze einer anderen, später zu entwickelnden Reihe der Kritik zu stellen ist, haben wir Christian Wolf als den letzten Vertreter der bisher erläuterten kritischen Grundanschauung anzusehen. Spinosismus ab atheismo parum distat, so lautet es in seiner „natürlichen Theologie" [1]), et aeque noxius est, immo certo respectu magis nocet quam atheismus. Zwar habe Spinoza einen Gott, der die erste und einige Ursache aller Dinge sei (§. 672). Dieser Gott aber stehe zu den Dingen der Welt in keinem anderen Verhältniß, als in demjenigen des Ganzen zu den Theilen, sei also von ihnen nur als ihre Einheit unterschieden, nicht aber als eine vor ihnen seiende, sie weise regierende Einheit, sondern als eine nur aus ihnen resultirende Einheit — so müssen wir in Wolf's Sinne fortfahren —, welche demnach im Grunde von jenen endlichen Dingen abhängig ist. Die Grundlage der Wolf'schen Spinoza-Kritik ist bekanntlich seine Lehre von der (der göttlichen Substanz gegenüberstehenden) Substantialität nicht der einzelnen endlichen Dinge, wie ein Theil der Cartesianer wollte, sondern der ihrem zusammengesetzten Sein zu Grunde liegenden Elemente oder Körper, von denen die sichtbaren Aggregat-Körper nur Phänomene sind. Das Ziel derselben Kritik ist der Beweis, daß die letzte Consequenz des Spinozismus, nämlich der „universale Fatalismus der Nothwendigkeit" viel schlimmere Demoralisation bewirken muß, als der atheismus vulgaris. Wenn nun aber Wolf ausdrücklich warnt (l. c. p. 960), dem Spinozismus eine Confusion Gottes und der Welt zu imputiren, und hinzufügt, auf das entschiedenste seien beide in vielen Stellen der Ethik (Eth. I, 14 Cor. 1; II, 21 Schol. etc.) auseinandergehalten, so konnte er sich wohl selber von dieser Warnung nur wenig Erfolg

[1]) Theol. natur. Pars II. Sect. 2. § 716, in Philosophiae Wolfianae contractae Tom. II, Halae 1745 p. 978. Die ganze Abhandlung über Spinoza umfaßt die §§ 671—716, pp. 960—979. Hiermit ist zu vergleichen: Ben. v. Spinoza's Sittenlehre, widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, Herrn Christian Wolf. Aus dem Lateinischen übersetzt. Frankf. u. Leipz. 1744.

versprechen. Gott und Welt verhalten sich in Spinozas System zu einander, wie das Ganze zu den Theilen, hieß doch im Grunde nichts anderes, als: dies System kennt einen spezifischen Unterschied von Gott und Welt nicht mehr, oder mit noch anderen Worten: Dies System ist Pantheismus. So giebt Wolf ohne seinen Willen einer neuen Periode die Mittel an die Hand, ihre Auffassung des

2. Spinozismus als Alleinheitslehre

in mannichfaltigster Weise auszubauen und zu begründen. Jakobi und Mendelssohn, Kant und Fichte, Schelling und Hegel, Herbart und Schopenhauer verweben diese Auffassung in verschiedenster Originalität in die historisch-kritischen Fundamente ihrer Systeme, und eine große Anzahl von Einzelabhandlungen über Spinoza gruppirt sich in mehr oder minder vertrautem Anschluß um die in jenen epochemachenden Systemen zerstreuten Bemerkungen [1]).

Im Jahre 1780 kam F. H. Jacobi nach Wolfenbüttel, wo er — nach seinen eigenen Worten — sich sehnte, in Lessings Geist die Geister mehrerer Weisen zu beschwören, die er über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen konnte. Sie sprachen vornehmlich von dem Gotte Spinozas; der Philosoph des „Glaubens" bekämpfte ihn, der Eklektiker des Humanismus trat für ihn ein: nach einigen Jahrzehnten der Vergessenheit „feierte Spinoza in dieser Stunde seine zweite Geburt" (vgl. Jacobi, Sämmtl. W. Bd. IV., 1 Abth. S. 50 bis 79). Vier Jahre nämlich nach Lessings Tode fühlte sich Jakobi veranlaßt, den Inhalt jener Unterredung zusammen mit einigen philosophischen Briefen und Fragmenten gleichen Inhalts unter dem Titel: „Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn" (Leipz. 1785) [2]) der Oeffentlichkeit zu übergeben, nachdem er besonders seit dem Jahre 1783 mit dem auf dem Titel genannten Freunde allerdings ohne friedlichen Abschluß einen brieflichen Streit über Lessings Spinozismus unterhalten hatte. In die mitgetheilten Aktenstücke flocht er Anmerkungen ein, die zusammen

[1]) Ueber diese Einzelabhandlungen berichten wir der Uebersichtlichkeit wegen erst an zweiter Stelle.

[2]) 2. Aufl. Breslau 1789; Jakobi, Sämmtl. W. Bd. IV., 1 Abth.

mit jenen seine Ansicht ungefähr so aussprechen: Der Gott Spinoza's sei nichts als der Urstoff aller ausgedehnten und denkenden Dinge (Bd. IV., 1 Abth. S. 182), nicht ein abgesondertes, einzelnes, von den endlichen Dingen verschiedenes Ding (ebend. S. 187) und daher ebensowenig mit einem besonderen Denken und Bewußtsein, Verstand und Willen begabt, als mit einer besonderen „Ausdehnung, Figur, Farbe, oder was sonst noch genannt werden mag," der Natur nach vor den Dingen als ihr Ursein, ihre Substanz, der Zeit nach mit Gott gleich ewig oder zeitlos (S. 199); „er ist ihre Ursache auf dieselbe Weise, wie er Ursache seiner selber ist." Der Fehler Spinozas liege nun aber durchaus in dem *πρῶτον ψεῦδος* alles „reinen Denkens", Spinozas Resultate seien die jeder consequenten Spekulation." Gesund sei nur die auf dem Glauben ruhende Betrachtung. „Wir alle werden im Glauben geboren" und müssen in ihm bleiben, als in dem „Elemente alles Erkennens und Wirkens" (S. 123), „gleichwie wir in der Gesellschaft geboren werden und in ihr bleiben müssen" (S. 210). Eilig antwortete Mendelssohn auf die Veröffentlichungen Jakobis mit einer Zuschrift „An die Freunde Lessings" (Berl. 1786), worin er nicht ohne Entrüstung darüber klagt, daß „ein Mann von bewährtem Ansehen in der Republik der Gelehrten so über alle Bedenklichkeiten hinweg den Zankapfel in das Publikum werfe" und einen Freund des Spinozismus anklage, in dem die Welt „den großen Vertheidiger des Theismus und der Vernunftreligion" bewundere. Die Apologie Lessings aber entnimmt er 1) aus dem theistischen Gedankeninhalt des Nathan und der Fragmente selbst, 2) aus Lessings Disputirmethode, welcher durch eine neue schalkhafte Scheinvertheidigung Spinoza's seinen Freund zur exaktesten Darstellung seiner Bedenken habe veranlassen wollen [1]). Was nun Mendelssohn's eigene Stellung zu Spinoza anbetrifft, so spricht er diese an zwei Stellen seiner „Morgenstunden"[2]) folgendermaßen aus: Spinozismus sei Pantheismus nicht in dem

[1]) Darauf antwortet wiederum Jakobi in einer Schrift mit dem Titel: Wider Mendelssohn's Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786.

[2]) Werke, Leipz. 1843, Bd. II. Seite 340—349, 350—360.

Sinne, daß die göttliche Substanz den vor den Dingen seienden Urstoff, sondern das aus der unendlichen Vielheit der endlichen Dinge resultirende unendliche Totalsein darstelle. Dabei übersehe Spinoza:

1) daß eine noch so große Vielheit endlicher Dinge nie das Unendliche, oder besser: daß das extensiv Unendliche nie das intensiv Unendliche oder das Absolute ausmachen könne.

2) daß die Gott allein zukommende Aseität nicht ein „Fürsichsein" auch der endlichen Dinge ausschließe, denen also bei aller Abhängigkeit von der absoluten Substanz doch eine sekundäre Substantialität zuzuschreiben sei.

3) daß bei Leugnung des Zweckbegriffes die Frage ohne Antwort bleibe, woher die Form des endlichen Seins stamme, woher den ausgedehnten Dingen ihre Figur, woher den Gedanken ihre Wahrheit oder Unwahrheit, ihre Güte und ihre Verwerflichkeit, ihre Modifikation als Lust oder Unlust, als Schmerz oder Vergnügen? — Es gebe übrigens einen „geläuterten Spinozismus," der mit einem lebendigen Gottesbegriffe wohl verträglich, demselben sogar förderlich, ja unentbehrlich sei; sein Wesen bestehe in der Versöhnung des Systems der Absichten mit dem der wirkenden Ursachen, auf Grund deren eine jede Ursache in dem großen Weltleben zugleich als Mittel, eine jede Wirkung zugleich als niederer oder höherer Zweck angesehen werde.

Kant, obgleich er sich von dem Jakobi-Mendelssohn'schen Streit und der von beiden Männern dargebotenen Spinoza-Kritik nicht ohne Gereiztheit abwendet [1]), tritt doch mit den [illegible] spärlichen eigenen

---

[1]) s. Werke hrsgg. v. Rosenkranz, Leipz. 1838. Bd. I, S. 385—387 in der Abhandlung: „Was heißt, sich im Denken zu orientiren?" Als Hauptgrund seiner Unzufriedenheit giebt er selber an die von Jakobi ausgegangene und von Mendelssohn nicht bekämpfte antikritische Theorie des Glaubens. „Männer von „Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre Eure Talente „und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr „thut und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? .... Es „scheint in der Jakobischen und Mendelssohnschen Streitigkeit Alles auf diesen „Umsturz, ich weiß nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und des Wissens, „oder auch sogar des Vernunftglaubens und dagegen auf die Errichtung eines

Aeußerungen [1]) über Spinoza durchaus in die Gedankenreihe Mendelssohns theils beschänkend, theils ergänzend ein. Die Thatsache einer Zweckverknüpfung der Naturdinge leugne Spinoza im Grunde nicht. Aber nicht nur, daß eine absichtliche Zweckmäßigkeit des Weltverlaufs ausdrücklich von ihm in Abrede gestellt werde: nicht einmal für eine unabsichtliche Zweckmäßigkeit desselben sei ein genügender Erklärungsgrund gegeben. Spinoza wolle uns nämlich aller Nachfrage nach einem Möglichkeitsgrunde der Naturzwecke dadurch überheben, daß er die Naturdinge überhaubt nicht als (relativ selbständige) Produkte, sondern nur als die einem Urwesen inhärirenden Accidenzen gelten lasse und diesem Wesen als dem Substrat jener Einzeldinge im Verhältniß zu ihnen gar nicht Causalität — wie noch Jakobi sagte —, sondern die bloße Substantialität beilege. Aber die von der Vernunft geforderte Zweckmäßigkeit der Natur sei damit nicht erklärt, vielmehr sei sie unzertrennlich von der Idee einer verständigen Ursache und unverständlich ohne dieselbe, d. h. Spinoza hätte seinem eigenen Systeme nur dann Consequenz verliehen, wenn er:

1) die einzelnen Dinge für immanente Wirkungen der göttlichen Substanz als ihrer Ursache erklärte,

2) das Verursachende an dieser göttlichen Substanz in deren geistiges Wesen, in ihren Verstand legte.

So Kant. — Fichte, welcher mit einer bei ihm doppelt beachtungswerthen Pietät sich dem Spinoza in dem Maße näherte, als er sich von seiner anfänglichen Apotheose des endlichen Einzel-Ich entfernte, faßt die Sache nicht, wie Kant, bei dem Einzelbegriff des Naturzwecks an, sondern betrachtet sie unter dem allumfassenden

---

„anderen Glaubens, den sich ein Jeder nach seinem Belieben machen kann, ange„legt." (Gegen den letzteren Vorwurf war allerdings Jakobi's absoluter Glaubenssubjectivismus nicht hinreichend geschützt). Daß Kant sich zugleich mit Schärfe gegen das Heraussuchen spinozistischer Elemente in seiner Kritik d. r. V. erklärt, wird ihm bei dem conträren Gegensatz seines kritischen Idealismus gegen den dogmatischen Substantialismus schwerlich zu verargen sein.

[1]) Unser kurzer Bericht ist entnommen aus „Kritik der Urtheilsk." §§ 71 72. („Von den mancherlei Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur"). s. Werke Bd. IV.

Gesichtspunkt des göttlichen und des außergöttlichen Seins und spricht sich in der letzten seiner drei ausführlicheren Aeußerungen über den Spinozismus [1]) dahin aus:

Uebereinstimmend mit Spinoza fasse er selber das Wesen des Absoluten in der Negation alles Werdens. „In Gottes Sein ist Alles, in ihm wird Nichts." Darin ebenfalls sei er mit Spinoza einer Ansicht, daß auch außer Gott faktisch ein Sein gegeben sei, nämlich nach Spinoza das Sein der Welt (!), nach ihm (Fichte) das Sein (des Begriffes oder) des Denkens. Der Widerspruch nun, welcher aus dem Faktum eines Seins außer Gott einerseits und dem im Begriff des Absoluten liegenden Postulat seines ausschließlichen Seins andererseits entstehe, sei von Spinoza auf eine nur unvollkommene Weise gelöst. Dieser behaupte nämlich nicht sowohl, die Gottheit theile ihr Sein dem Sein außer ihr mit dadurch, daß sie ihr Sein gleichsam wiederholt, noch ein Mal setzt, als vielmehr: Gottes einiges Sein und das mannichfaltige Sein, das ἓν und das πᾶν seien nur formell unterschieden, Gott selbst sei in Denken und Ausdehnung mannichfaltig und damit sei die Welt als in Gott immanent erwiesen.

Fichte, der umgekehrt Gott erst im Ich lebend erkennt, also umgekehrt eine Immanenz Gottes in der Welt (des Denkens) lehrt, läßt mithin eigentlich nur zum Schein bei Spinoza ein Sein außer Gott, d. h. eine Welt bestehen. Kühner und consequenter verfährt Hegel [2]), der zum ersten Mal die Behauptung wagt: Spinoza leugne das Dasein einer Welt, Spinozismus sei Akosmismus, der „in den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus." Auf dreifache Weise könne die Frage um Gott und das Endliche entschieden werden:

---

[1]) Wir meinen die Aeußerungen Fichte's in den drei Entwickelungen seiner „Wissenschaftslehre" von den Jahren 1794. 1801. 1802. s. Werke Berlin 1845. Band 1—3. vgl. die ausführliche Darstellung dieses Gegenstandes bei Löwe, die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebniß ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältniß zu Kant und Spinoza. Stuttg. 1862. S. 247—261.

[2]) Gesch. d. Philosophie, Theil III, s. Werke Band 15; Berl. 1836, S. 368 bis 411, besonders S. 374. 375; 404. 405; in Hegel's Logik (Werke, Band IV, Berl. 1834). vgl. besonders S. 194—197 der 2. Abtheilung.

1) Entweder das Endliche ist, nur wir sind, Gott ist nicht — Atheismus;

2) oder es ist nur Gott, das Endliche ist wahrhaft nicht, ist nur Schein, Phänomenon — Spinozismus;

3) Gott ist und wir sind auch; das Unendliche ist so substantiell als das Endliche — Dualismus.

Spinoza habe, sagt Hegel, bei dem „Auch" des Dualismus nicht stehen bleiben können, so kräftig es ihm von cartesianischer Seite entgegentönte. So habe er denn Gott für die eine Substanz, die Welt für ein Nicht-Seiendes erklärt. Letzteres nehmen ihm aber seine Gegner übel, ihren Untergang können sie nicht vertragen aus Selbstsucht, und wenn sie nun Spinoza für einen Atheisten ausgeben, so sei das Gegentheil davon wahr: bei ihm sei zu viel Gott. Nämlich dies sei der Hauptmangel des Spinozismus: daß er für die Thatsache der Persönlichkeit oder der Individualität, deren Vorhandensein ebenso wenig geleugnet werden könne, als ihre nur sekundäre Bedeutung, gar keinen Erklärungsgrund biete; dagegen empöre sich nicht nur die Religion, sondern schon das einfach empirische Bewußtsein. Die absolute Substanz sei das Wahre, aber noch nicht ganz: sie müsse als in sich thätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen; Gott sei ihm nur das Abstrakte, nicht das concret im (Menschen-) Geiste Sich-Entwickelnde [1]).

Im theilweisen Gegensatz hierzu preist Schelling [2]) den Spinoza deßwegen als den überhaupt ersten Philosophen in der Geschichte, weil nach langen vergeblichen Versuchen der religiösen Mythologieen, Dichtungen und Philosopheme über den Ursprung der

[1]) „Das Selbstbewußtsein, aus dem Ozean der Substanz geboren, triefe nur von diesem Wasser, nie zur Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichsein sei durchbohrt." Der tiefere philosophische Grund dieses Mangels liegt nach Hegel in einer mangelhaften Auffassung der Negation. Er sehe nicht, daß dieselbe, indem sie sich zur Negation der Negation entwickele, Affirmation, Position werde u. s. w.

[2]) Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung; s. Werke, Cotta'scher Verlag 1857, 1. Abth. 2 Bd. 19 ff., 35 ff., 71 ff.; außerdem vergl. 2. Abth. 1 Bd. S. 275. S. 280.

Welt und den Streit zwischen Gott und Materie er, Spinoza, der erste war, welcher mit vollem Bewußtsein Geist und Materie für eines, die Substanz also für Subjekt und Objekt zugleich erklärte — und somit die dauernde Grundlage zur Identitätsphilosophie legte. Spinoza habe unerkannt gelegen über hundert Jahre; die (auch bei Hegel so eben erwähnte) irrthümliche Auffassung seiner Philosophie als einer alles Subjektive vernichtenden bloßen Substanz- oder Objektivitätslehre habe das wahre Absolute in ihr nicht erkennen lassen. Allerdings sei die vollständige Entwickelung seiner Lehre von der Subjekt-Objektivität als dem ewigen, nothwendigen Charakter des Absoluten einer späteren Zeit vorbehalten gewesen; denn ein Uebergang von der starren Einheit der Substanz zu deren lebendigem Sein als Einheit der idealen und realen Welt finde sich bei Spinoza nicht.

So hoch aber Hegel und Schelling von den weltgeschichtlichen Verdiensten des Substantialismus dachten, so unzufrieden äußerte sich darüber der Begründer des neuesten „philosophischen Realismus," Joh. Friedr. Herbart [1]). Die „Verzierungen der Neueren" — besonders des Jakobi — sowie der von Spinoza selbst gewählte „geistliche Ornat" hätten die „Ungereimtheiten" und „Dreistigkeiten" seiner Ontologie und Kosmologie verdeckt; ihr sachlicher Gehalt sei nichts, als ein höchst „bequemer" Substanzbegriff, der sich in kindlicher Unbefangenheit noch auf der Entwickelungsstufe des Anaximander ruhe und „dehne" und von den Widersprüchen kaum etwas zu ahnen scheine, mit denen schon ein Heraklit zu kämpfen hatte — und für die erklärlicherweise Herbart mit seiner Theorie der „Widersprüche" in dem Begriffe des „Dinges," in dem der „Veränderung" und dem des „Ich" eine besondere Sympathie hegte.

Dem Pantheismus des Spinoza sei das Sein mit dem Werden von vornherein identisch und die Frage nach dem Ursprunge des Endlichen aus dem Unendlichen, die allerdings dem Idealismus stets ein Räthsel bleiben und nur von realistischer Betrachtung des

---

[1]) J. F. Herbart, Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philos. Naturlehre; Erster, hist.-krit. Theil. Kön. 1828. S. 127—177.

Einzelnen einer Lösung sich nähern werde, sei von Spinoza folgerichtigerweise nicht einmal im Ernste aufgeworfen, geschweige denn gelöst. Beides sei auch schon dadurch unmöglich gewesen, daß sein Gottesbegriff ein in sich inconsequenter war. Er leugne aus „Besorgniß um die göttliche Vollkommenheit" die Zweckmäßigkeit des göttlichen Handelns, weil darin liegen würde, Gott begehre etwas, dessen er bedarf. Aber gerade, wenn nach Spinoza die Substanz nothwendigerweise sich in unzähligen Arten und Gestalten zeigen müsse: gerade dann verrathe sie am offensten, daß ihr einfaches Sein ihr nicht genüge und daß sie für ihr vorgebliches Sein eines Werdenden und Wechselnden als Ergänzung bedürfe [1]).

Arthur Schopenhauer [2]) sieht die weltgeschichtliche Bedeutung des Spinozismus darin, daß er den Dualismus, der zu seiner Zeit im Gewande des Cartesianismus einherschritt, (nicht, wie Herbart wollte, ignorirt, sondern) mit unwiderleglichen Gründen für immer überwunden und somit der Gedankenarbeit der Eleaten, eines Skotus Erigena und eines Jordan Bruno die Krone aufgesetzt habe. Alle nachkantische Philosophie sei nichts als „aufgeputzter" oder „verzerrter" Spinozismus. Mit dem Substantialismus habe er selber — Schopenhauer — das ἓν καὶ πᾶν völlig gemein; nicht so das πᾶν θεός des Spinoza, da er selber nicht über die Erfahrung hinausgehe. Zu diesem ersten Mangel des Idealismus trete nun der zweite mit Nothwendigkeit hinzu, daß Spinoza zwar die Thatsache, das Daß der Einheit Gottes und der Welt von Neuem ausgesprochen, die Frage aber, was denn nun das eine Wesen, die

[1]) Was auch über diese Bemerkungen Herbart's geurtheilt wird, das Eine ist sicher: daß er zu Spinoza's Theologie und Kosmologie ein weniger schroffes Verhältniß würde eingenommen haben, wenn er selber es versucht hätte, die realistischen Prinzipien seiner Metaphysik mit den ihm anderwärtsher feststehenden Grundsätzen religiöser Erkenntniß in eine innere Verbindung zu bringen. Statt dessen muß Herbart selber bekennen, daß „seine Metaphysik sich ihm zu entfremden „drohe, wenn er sie auf die Gotteslehre anzuwenden versuche;" und so vergleicht er „sein Verlangen nach einer theoretischen Gotteserkenntniß mit dem Wunsche „der Semele, die sich ihr eigenes Verderben erbat."

[2]) Schop., die Welt als Wille und Vorst. 3 Aufl. Leipz. 1859, Bd. II, S. 736—746.

Substanz sogleich ausmache, wie alle Pantheisten vollständig übergangen habe und so von der Erkenntniß des „Willens“ als des innersten Wesens der Welt so weit, wie jene alle, entfernt gewesen sei [1]). Sein dritter Hauptmangel bestehe in seiner für die Moral höchst gefährlichen optimistischen Weltanschauung. Seine Sittenlehre, in welcher alles Bestehende an sich mit dem Seinsollenden identisch, d. h. vortrefflich sei, müsse um so mehr für „schwach,“ ja für „abscheulich“ gelten, als seine Definition der Liebe (Eth. IV. prop. 44) d. h. des obersten ethischen Prinzipes geradezu an das Naive streife.

So haben sich denn die Choragen der neuesten Philosophie, ein jeder von dem Sonderstandpunkt seiner philosophischen Originalität aus, insgesammt der pantheistischen Auffassung des Spinozismus zugewendet. Daß unter den zahlreichen Monographieen und ausführlichen Aeußerungen gleicher Meinung, wie sie in größeren geschichtlichen Werken vorkommen, die von der Hegelschen Schule ausgegangenen sowohl durch ihre Zahl, als durch die Wärme der Sympathie für ihr Objekt hervorragen, ist selbstverständlich. Doch bevor wir über diese kurz berichten, ist die nicht unbedeutende Schrift von Franke [2]) „über die neueren Schicksale des Spinozismus u. s. w.“ zu erwähnen, welche von dem Gesichtspunkt einer an Kant gebildeten, mäßig rationalistischen Theologie dem Pantheismus Spinoza's, weil er ein „tolerant zetetischer“ sei, ein nicht geringeres Wohlwollen entgegenbringt, als dem sachlich vorzüglicheren Theismus des Cartesius, der an „intolerantem Dogmatismus“ leide. Allerdings sei Spinoza's Gottesbegriff nicht viel mehr als eine Abstraktion von dem bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrlichen „Grundwesen der Welt.“ Gott sei ihm also das Beharrliche in der Welt; dies Beharrliche habe er zugleich fälschlich mit dem Noth-

---

[1]) S. 736: „Das ἓν καὶ πᾶν d. h. daß das innere Wesen in allen Din„gen schlechthin eines und dasselbe sei, hatte ... meine Zeit bereits begriffen. „Aber was dies Eine sei (Wille) und wie es dazu komme sich als Vieles darzu„stellen, ist ein Problem, dessen Lösung man zuerst bei mir (!) findet.“

[2]) Franke, gekrönte Preisschrift über die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere. Schleswig 1808.

wendigen identifizirt, und so sei ihm die Unterscheidung des Unbedingt- und des Bedingt-Nothwendigen, d. h. die Unterscheidung von Gott und Welt entgangen, während doch der Charakter auch des beharrlichen Grundwesens der Welt nur in dem Bedingt-Nothwendigen zu suchen sei. Trotz dieses grundstürzenden Irrthums habe Spinoza dennoch das denkwürdige Verdienst, mit seinen Anfängen einer Naturphilosophie zuerst die Bahn gebrochen zu haben zur Begründung einer wahren Vernunfttheologie, die ihrerseits aber dem Spinoza gegenüber sich ihre volle Selbstständigkeit wahren müsse.

Anders allerdings klangen die Bemerkungen über Spinoza, mit denen ein viertel Jahrhundert später Ludwig Feuerbach[1]) als der erste Spinoza-Kritiker aus Hegelscher Schule hervortrat. Die so oft wiederholten Vorwürfe, der Spinozismus sei im Grunde Atheismus oder Pantheismus im gewöhnlichen Sinne, nämlich Identifikation des Unendlichen und Endlichen, seien völlig grundlos. Keiner habe Gott mehr Existenz, mehr Realität, mehr Macht eingeräumt als er, keiner habe Gott so, wie er, erhaben und frei gedacht und „gereinigt von allen Endlichkeiten, Relativitäten und Menschlichkeiten." Wohl aber habe er mit Recht das ganze vermeintliche Sein des Endlichen in die Unendlichkeit der göttlichen Substanz zurückgeleitet. Und sein einziger Fehler bestehe darin, daß er die Substanz ziemlich bedeutungslos nur als das absolut Wirkliche, als das schrankenlose Sein faßte, sie nicht wahrhaft bestimmte, sie nicht als Geist erkannte und so zwar im Unterschiede vom Cartesius durch seine geniale Zusammenfassung der bei jenem getrennten Attribute des Denkens und der Ausdehnung die Einheit der Substanz gewann, aber für deren thatsächliche Entfaltung in die Unterschiede des Denkens und des Ausgedehnten in der Welt kein Ableitungsprinzip fand. Drei Jahre darauf äußerte sich über denselben Gegenstand zum ersten Male der um die Geschichte des philosophischen Denkens so hochverdiente Joh. Ed. Erdmann[2]). Mehrfach sich

---

[1]) Geschichte der neueren Philos. von Bacon von Verulam bis Spinoza. Ansbach 1833. S. 340—434.

[2]) Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. der neueren Philos. I, 2, Leipz., Riga und Dorpat 1836, S. 47—98. Derselbe später in s. „Verm.

an Feuerbachs Darstellung sich anschließend [1]), entfernte er sich von derselben vorzüglich in einem dreifachen Stücke:

1) die Substanz Spinoza's faßt er nicht, wie jener, nur als das „schrankenlose Sein," das „absolut Wirkliche," sondern schärfer, in der Art Jakobi's, als das Substrat des Wirklichen (S. 67). Ein solches Substrat habe nun allerdings dem einzelnen Wirklichen gegenüber nicht eine eigentliche Ursächlichkeit; es sei nur immanente Ursache der Dinge (wie etwa das Meer immanente Ursache der Welle sei), d. h. die allen zu Grunde liegende Materie, von der ihr Dasein absolut abhängig ist;

2) die Attribute kommen nach Erdmann von Außen an die Substanz heran, sind nur Formen der Anschauung für den menschlichen Geist (wie Raum und Zeit in dem Systeme des kantischen Idealismus S. 60);

3) die Einzeldinge oder Modi seien bei Spinoza schließlich so gefaßt, daß ihre anfängliche Definition als der non-entia in ihr Gegentheil umschlage und die Einzelwesen als das Wesentliche, als das Selbständige erscheinen (S. 95). Die vielgerühmte Consequenz Spinoza's bestehe faktisch nicht; vielmehr gehe ein kühner Idealismus neben einem rücksichtslosen Realismus in der Ethik Spinoza's in paralleler Linie einher und mit geschichtlicher Nothwendigkeit hätten sich diese beiden heterogenen Richtungen aus dem Spinozismus heraus in den nun folgenden Systemen des Idealismus und des Realismus jede zu einer eigenen Entfaltung fortentwickelt [2]).

Auff." Leipz. 1848. S. 118—192 und neuestens in seinem „Grundriß der Gesch. der Phil." Berl. 1866, 2 Bd. S. 47—76. Hier sind die Ergebnisse des neuesten Fundes (s. S. 48 Anm. 1) schon aufgenommen.

[1]) bes. in dem schon mehrfach erwähnten Tadel einer einseitigen Fassung der Negation und Determination bei Spinoza, vgl. S. 29.

[2]) Im Jahre 1837 veröffentlichte Volkmuth eine ausführliche Schrift über den „dreieinigen Pantheismus von Thales bis Hegel" (Köln). Thales, Cartesius und Kant, sagt der Verfasser, seien die Anfänger der drei großen Philosophie-Epochen, die Stoa, Spinoza und Schelling ihr jedesmaliger Beschluß. Die letzten drei repräsentiren die drei allein möglichen Formen des Pantheismus; der stoische Gott-Vater, der Schellingsche Gott-Sohn und der Gott-Geist Spinoza's seien das dreifach verabsolutirte Analogon der christlichen Trinität. Die dogm. Grundbestimmung: der h. Geist geht aus vom Vater und vom Sohne, laute für

Aehnlich urtheilte Ad. Helfferich in seiner zehn Jahre darauf erschienenen Schrift über „Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und Realismus“ [1]). Wenn das Wesen des Idealismus darin bestehe, daß er auf die in Gott ruhende Einheit alles Seins, das des Realismus, daß er auf die Bewegung und Thätigkeit des Vielen den Hauptnachdruck lege, so hätten diejenigen allerdings zunächst Recht, welche in dem alles Einzelsein gleichsam absorbirenden Substantialismus den verwegensten Idealismus erblicken. Aber zugleich stehe aus einzelnen Abschnitten seiner Ethik die Thatsache fest, daß er doch von der Macht der Wirklichkeit nicht loskomme und die Ansprüche des Realismus, dem die Substanz nur der Inbegriff des Naturlebens ist, hätten sich um so erfolgreicher bei ihm geltend gemacht, als die Prädikate seiner ewigen Substanz, in deren ideales Reich er sich aus dem Wechsel der Welt flüchte, nämlich ihre Einzigkeit, Unendlichkeit und Untheilbarkeit, mit ihrem nur negativen Werth ihm selber nicht genügen konnten.

Mit einer nur relativen Selbständigkeit gegenüber dem Positiven des Hegelschen Systems hatte schon einige Jahre vor Helfferich der Züricher Prof. Conrad von Orelli eine Schrift über Spinoza herausgegeben [2]), die durch Schärfe unwilligen Tadels über die Hegelsche Spinoza-Kritik ebenso sehr hervorragt, als durch liebevolle Hingabe an den „hohen Genius,“ dessen Leben er beschreibt und von dessen Lehre er jeden ernstlichen Angriff in oft dithyrambischer Form vertheidigend abwehrt.

---

das Leben der panth. Trinität: der Spinozistische Gott geht von dem Stoischen und dem Schellingschen zugleich aus. — Ebenso übergehen wir, was Friedrich Baader zur Kritik Spinoza's hinzubringt in s. Abhandlung: „Ueber die Nothw. einer Revision der Wissenschaft . . . in Bezug auf die sich in ihr noch . . . geltend machenden Cartesianischen und Spinozistischen Philosopheme, Werke X. S. 258—282.

[1]) Hamburg und Gotha 1846.

[2]) Spinoza's Leben und Lehre. Nebst einem Abrisse der Schellingschen und Hegelschen Philosophie. Aarau 1843. 2. Aufl. 1850. Vorwort, X: Inniger Dank dir, hoher Genius, der du dich einzig an der Betrachtung des Ewigen, des im Wechsel Beharrenden weidetest, dich in dem Ursein sonnetest, seine . . . Innerweltlichkeit frei, unverhohlen und ohne irgend einen Versuch der Verschleierung lehrtest &c.

Als den letzten bedeutenden Spinoza-Kritiker aus verwandtem Prinzipienkreise nennen wir Kuno Fischer, welcher in seiner Geschichte der Philosophie [1]) in selbstverleugnender Objektivität Physik, Logik und Ethik Spinozas ausführlich erläutert, dann aber sie streng zusammenfaßt zu einem fast plastischen Bilde des Monismus, der im eminenten Sinn den Begriff der Einheit aller Dinge denkt und ihn zu dem Urtheil entwickelt: es giebt nur eine Welt, nämlich die, in welcher das Göttliche und das Natürliche eins sind. Der Spinozismus als absoluter Rationalismus oder als das erste System der reinen Vernunft mache wirklich Gott zum Anfang seiner Spekulation, sei daher nothwendig Pantheismus und zwar in dem Grade von Consequenz, daß er Gott oder die Substanz direkt als Natur bestimme, diese aber als die reine, nothwendige Causalität; denn entweder sei die Welt als ein Chaos anzusehen oder als das Reich einer einheitlichen, unabänderlichen, ewigen Ordnung.

Abgesehen von den beiden hierher gehörigen Arbeiten Heblers [2]), welcher auf dem Grunde einer mit höchster Akribie ausgeführten Darstellung des Spinozistischen Substanz-, Attribut- und Modusbegriffes Spinozas „Panentheismus" (Alles hat nur in Gott ein Sein) mit seiner Zersetzung des Ich und Leugnung des Zweckes gegen den Individualismus und Teleologismus der Leibnitz-Wolf-Lessingschen Philosophie abzugrenzen bemüht ist — sowie von der umfangreichen Dissertation von Lehmans [3]) aus dem Jahre 1864, welcher bei dem gänzlichen Mangels jedes theistischen Elementes in Spinoza's System dieses nicht einmal als Pantheismus, sondern nur als Pansubstantialismus bezeichnet wissen will, d. h. als Lehre von „der einen Substanz in dem All der verschiedenen Erscheinungen",

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie, 1. Band: Das class. Zeitalter der dogmatischen Philosophie. Mannh. 1854 (S. 235—588). 2. Aufl. 1865. Bd. I. Thl. 2. S. 98—138. Vgl. dazu: K. F., Baruch Spinoza's Leben und Charakter, ein Vortrag. Mannh. 1865.

[2]) Spinoza's Lehre vom Verhältniß der Substanz zu ihren Bestimmtheiten. Bern 1850; Lessing-Studien (s. über Lessing's Philos. S. 116—143), Bern 1862.

[3]) Spin. Sein Lebensbild und seine Philosophie. Würzburg 1864.

so bleiben außer dem schon oben erwähnten Werke von Antonius van der Linde unter dieser historischen Rubrik vor Allem [1]) die beiden denkwürdigen Abhandlungen Trendelenburg's [2]) über Spinoza besonders hervorzuheben, zwischen ihnen aber der Zeit nach die ebenso scharfe als originelle Fortführung der Herbart'schen Spinoza-Kritik von Chr. A. Thilo. [3])

In der ersten Abhandlung aus dem Jahre 1849 führte Trendelenburg die Ansicht aus, daß der Spinozismus, eine der drei allein möglichen Philosophieen, seinem Wesen nach Gleichsetzung von Kraft und Gedanken sei, d. h. ebenso sehr den Materialismus negire, welcher die Kraft der wirkenden Ursache vor und über den bewußten Gedanken stelle, als auch den von Aristoteles, der Stoa und den christlichen Philosophen der ersten christlichen Jahrhunderte nur modificirten Platonismus oder Idealismus, der den Gedanken vor und über die Kraft stelle als dieselbe teleologisch richtend und regierend. Die Frage der historischen Kritik sei nun die: Hat Spinoza seinen Grundgedanken, nämlich die Einheit von Kraft und Gedanke, festhalten können? Die Antwort müsse verneinend dahin lauten, daß er besonders bei den Erläuterungen über die Körperwelt durch die nicht consequente Festhaltung der Untheilbarkeit der Sub-

---

[1]) Im Uebrigen sind vorzugsweis zu nennen die Arbeiten von: C. Rosenkranz, de Spin. philosophia. Hal. et Lips. 1828; Jäsche, über den Panth. nach seinen verschiedenen Hauptformen. Berlin 1826—32. Schlüter, die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt, Münster 1836. Fr. Keller, Spinoza und Leibnitz über die Freiheit des menschlischen Willens. Erlangen 1847. C. Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, urkundl. Darst. der Philos. Beider. Bonn 1850. R. Zimmermann, über einige logische Fehler der spinoz. Ethik, 1850. 51. in den Ber. der Wiener Akademie d. Wiss. 1850. S. 451. 464; 1851. S. 481—474.

[2]) Im 2ten und 3ten Bde der histor. Beiträge zur Philos. 2. Bd. Berlin 1855. S. 31—111 (über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg, abgedruckt aus den Abhandlungen der Akad. d. Wiss. Berlin 1849); 3. Bd. Berlin 1867. S. 277—398 (über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre).

[3]) Ueber Spinoza's Religions-Phil. s. Zeitschr. f. exakte Phil. herausgeg. von Dr. Allihn und Dr. Ziller. Bd. VI. Leipzig 1866. S. 113—145; 389—409. Bd. VII. 1867. S. 60—97.

stanz in die materialistische Anschauung, bei seinen Erklärungen über das Wesen und die Naturgesetze der Seele aber besonders durch deren Entwicklung bis zur Höhe ethischer Ideen im engeren Sinne in die teleologische Betrachtungsweise verfalle; lasse er sich doch bis zu der Inconsequenz führen, von der Seele als von der melior pars nostri zu handeln (Eth. V, 23. Schol. V, 49).

So suchte Trendelenburg zu beweisen, daß der Spinozismus sich selber gleichsam nicht genüge; daß er aber zur Begründung irgend einer ethisch-religiösen Weltanschauung überhaupt nicht genüge, war das Ziel des Thilo'schen Geschichtsbeweises [1]).

Der Gottesbegriff Spinoza's sei ein dürrer theoretischer Begriff, dessen wirklicher Inhalt nichts Anderes sei, als die allgemeinen Begriffe des Denkens und der Ausdehnung, also die bloße Möglichkeit einer Körper- und Geisterwelt (deren Realität durch die „ungereimte" Verwechslung der Möglichkeit und der Existenz nur erschlichen sei). Das Handeln oder Wirken des spinozistischen Gottes entbehre aller Charakterzeichen eines vernünftigen Selbstbewußtseins. Vergessend nämlich, daß nur ein gegen Hemmungen mühsam sich emporarbeitender menschlicher oder überhaupt endlicher Zweck seinem Wesen nach in das Reich des Bedingten falle, daß aber ein aus innerer Lust des Wohlwollens (nicht aus dem Mangel persönlichen Bedürfnisses) heraus freischaffender Zweckgedanke sehr wohl mit dem Absoluten vereinbar sei, ja recht eigentlich erst die volle Unbedingtheit constituire, habe Spinoza die Zwecke des Willens und Verstandes mit dem Willen und Verstande überhaupt in Gott geleugnet und den Satz aufgestellt: Gott handle nur aus der Freiheit, d. h. der Nothwendigkeit seiner Natur heraus, habe aber damit dem blinden

---

[1]) Wenn Thilo (a. a. O. Bd. VI S. 94) Trendelenburg's kritische Methode für ungenügend erklärt, nämlich ein System nur darauf anzusehen, ob es seinen ihm eigenthümlichsten Grundgedanken consequent durchzuführen vermocht hat, und dem gegenüber als die richtige Methode dies aufstellt, daß man 1) die beherrschenden, einzelnen Begriffe der Physik und Ethik (Sein, Ursache, Materie, Ich u. s. w.) eines Systems beurtheilt und 2) untersucht, ob sie in den ihnen wirklich gebührenden Zusammenhang gebracht sind —, so verwechselt wohl der genannte Gelehrte die Erforderniße einer kritischen Geschichte der Philos. und die einer Kritik geschichtlich gegebener Philosopheme von einem philos. Parteistandpunkte aus.

Fatalismus in die Hände gearbeitet. Zu einem Gott ohne Willen und Verstand könne nun ein sittliches oder religiöses Verhältniß überhaupt nicht eingegangen werden, weder ein Verhältniß der Liebe noch ein solches „des reinen, ethischen Wohlgefallens an ihm," am allerwenigsten ein Verhältniß dankbaren Vertrauens; die Demuth aber, welche das einzig übrige religiöse Gefühl Gott gegenüber zu bleiben scheine, sei auf diesem Standpunkte auch nichts als das Gefühl der Ohnmacht, das sich mit Resignation dem Unveränderlichen unterwirft, weil es nämlich rettungslos demselben unterworfen worden ist. Die Liebe zu Gott sei bei Spinoza im letzten Grunde nichts als Studium der mathematischen Gesetze der endlichen Körperwelt und der logischen Gesetze der endlichen Gedankenwelt, denn Gott sei ihm eben nichts als der Inbegriff dieser Gesetze. So fehlten dem Spinozismus die beiden unabweislich nothwendigen Grundlagen jeder befriedigenden Weltanschauung, nämlich die Gewißheit der Vernünftigkeit des Weltverlaufs und die Möglichkeit für den Einzelnen, selbstthätig an seinem Schicksale mitzuarbeiten — und nichts sei glücklicher, als daß der spinozistischen Substanz nur die Ehren einer ungereimten Hypothese zukämen; denn wäre der Spinozismus theoretisch richtig, so wäre unserem praktischen Leben jede sittlich-religiöse Unterlage entzogen. So Thilo.

Aus dem Bekanntwerden des Spinozistischen Traktats „über Gott und den Menschen" [1]), sowie mehrerer anderer bisher unedirter Fragmente und Briefe Spinoza's nahm Trendelenburg Anlaß, über den Ertrag des Fundes für Leben und Lehre ihres Verfassers in ausführlicher Weise zu berichten [2]). Was die Lehre des genannten

---

[1]) Ad Benedicti de Spinoza opera, quae supersunt, omnia supplementum, ed. J. van Vloten, Amst. 1862. Vgl. dazu: Chr. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniß des Spinozismus untersucht. Gotha 1866.

[2]) A. a. O. besonders S. 361—398. Hieran mag Löwe erkennen, mit wie wenig Recht er (S. 286 seiner Abhandlung über den Gottesbegriff Spinoza's — s. S. 47 48) Trendelenburg als Gewährsmann seiner theistischen Auffassung des Spinoza erkannt wissen will.

Traktats anbetrifft, so findet Trendelenburg den Unterschied derselben von den Anschauungen der Ethik in einem doppelten:

erstens hänge der „kurze Traktat“ in der Auffassung der Attribute Gottes als göttlicher Grundkräfte noch wesentlich mit cartesianischen Anschauungen zusammen; diese seien in der Ethik gründlich abgestreift und erst da werden die Attribute die des Spinoza: nämlich Definitionen eines und desselben Dinges, deren Verschiedenheit nur eine äußerliche Ursache hat, die Bestimmung des betrachtenden Verstandes (?);

zweitens fasse der „kurze Traktat“ das Erkennen auch auf seiner obersten Stufe als Denken Gottes als ein durchaus leidendes auf (pura passio), während die ausgebildetere Betrachtungsweise des tractatus de intellectus emendatione und der großen Ethik zwar das Leben der Imagination als ein von außen her gewirktes, also leidendes, aber das intelligere besonders auf seiner obersten Stufe, nicht nur im allgemeinen als Handeln, sondern sogar als das überhaupt einzige Handeln des Menschen darstelle.

Im Uebrigen hält Trendelenburg die historisch-kritische Anschauung seiner ersten Abhandlung fest. Im Besonderen hebt er die äußerlich nahe Verwandtschaft des Spinozismus und der Lehre der Stoa hervor, beide setzen pantheistisch Gott und Welt als identisch, die endlichen Dinge als Theile des einen Gott-Weltwesens, die in nothwendiger Verkettung der wirkenden Ursachen deterministisch bestimmt werden. Aber innerlich bestehe dennoch eine große Kluft zwischen beiden Weltanschauungen. Die Grundlehre Spinoza's von der Identität des Denkens und der Ausdehnung widerstrebe der Stoa; letztere verbinde den Logos mit der Materie, lasse diese von jenem bestimmt sein, und die Nothwendigkeit des Weltverlaufs sei ihr eine teleologisch geordnete. Spinoza's Princip sei daher auch nicht von ihnen geborgt, sei ihm wirklich eigenthümlich.

3. Spinozismus als Materialismus [1]).

Ueberschauen wir die so eben durchmessene historisch-kritische Bahn, so finden wir in der gemeinsamen Auffassung des Spinozismus als Pantheismus die mannichfaltigsten bis zur Gegensätzlichkeit verschiedenen Modifikationen derselben geeinigt. Auf der einen äußersten Seite fand man den Gottesbegriff des Spinozismus so abstrakt, daß er den Weltbegriff gleichsam absorbirte — und Spinoza ward zum Weltleugner: auf der anderen fand man denselben Gottesbegriff so concret, daß er in den Weltbegriff gleichsam aufging — und Spinoza ward zum „Vergötterer der Welt", zum Naturalisten, ja der Sache nach — nur das Wort scheute man sich hier auszusprechen — beinahe zum Materialisten. Nicht überall und nicht immer herrschte diese Scheu. Wir haben vielmehr die kürzere Reihe der hierher gehörigen Spinoza-Kritiker mit einem Zeitgenossen desselben zu eröffnen, dem bekannten Georg Wachter [2]), dem sich ein Leibnitz [3]) (mit ausdrücklicher Bezugnahme auf ihn) anzuschließen nicht scheute. Zwar bestrebe sich Spinoza, Gott als ein unendliches, in sich einiges Wesen darzustellen, aber durch die Entfaltung Gottes in unzusammenhängende, für sich bestehende Attribute, sowie durch die Entfaltung dieser Attribute in eine unendliche Anzahl ge-

---

[1]) Daß der Begriff des Materialismus in einem Theile der hierher gehörigen Schriften noch nicht in der Ausbildung und Schärfe auftritt, zu welcher derselbe erst in neuester Zeit durch die literarischen Leistungen materialistisch gesinnter Wissenschaft heranreifte, darf uns nicht Wunder nehmen. Materialismus ist hier weniger Lehre von der „Körperlichkeit des Geistes," als Lehre von dem allewigen Sein des sinnlich Wahrnehmbaren im Gegensatz gegen die Lehre von einem übersinnlichen Gott.

[2]) Der Spinozismus im Judenthumb oder die von dem heutigen Judenthumb vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Johann Peter Speeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerleget. Amstd. 1699. s. bes. den 3. Theil, „darinnen die Vergötterung der Welt an B. d. Spin. widerleget wird." Dem Herder ist Wachter „ein gelehrter Schwätzer, den er in jedem anderen Betracht, nur nicht als Philosophen ehre." (s. Herder, Gott, Gotha 1787 S. 171).

[3]) Réfutation inédite de Spin. par Leibnitz, précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil, Paris 1854 (über den Werth dieser Schrift s. Löwe in „Zeitschr. für die gesammte kath. Theologie, Wien 1855, (VII. 2. S. 290—312). Außerdem s. Théodicée II, §§ 173, 188; III, §§ 372. 373.

sonderter Einzelwesen habe er nicht nur die Welt vergöttert, sondern eben dadurch zugleich auch Gott zu einem bloßen Aggregat gemacht, d. h. zu einem Wesen, das aus unendlich vielen einfachen und einander entgegenstehenden Einzelwesen zusammengesetzt selber nur ein endliches bleibe; denn aus so vielen endlichen „Stücken und Essenzen" ein unendliches „Selbstwesen" zusammenfügen zu wollen, sei ein ebenso vergebliches Bemühen, als etwa der Versuch sein würde, aus vielen Cirkeln ein Quadrat oder Dreieck zusammenzusetzen.

Leibnitz nun, dessen Stimme vielleicht nach dem Urtheil Vieler hier das größeste Gewicht haben sollte, äußert sich in seinen Bemerkungen zu Wachter's zweiter Hauptschrift, dem Elucidarius Cabbalisticus[1]), geradeso wie in den hierher gehörigen Stellen der Theodicee dahin, daß Spinoza selber unter seiner Substanz nichts anderes verstehe, als die materielle Natur regiert von einer blinden Nothwendigkeit. Er sei hierin dem Straton völlig gleich, welcher, soweit es aus den geringen quellenmäßigen Daten zu erkennen sei, diese Welt trotz der unleugbar in ihr vorgefundenen Organisation als ein Produkt der Natur d. h. einer nothwendigen, gedankenlosen Ursache angesehen habe. Zwar habe Spinoza seiner Substanz das Denken (die cogitatio) zugeschrieben; dies sei aber eine durchaus leere, jedenfalls unverständliche Bestimmung, da er den Verstand (intellectus) von der Substanz negire. Thatsächlich also gehe er noch über Hobbes hinaus, mit dem er zwar den naturalistischen Satz von der nothwendigen Wirklichkeit alles Möglichen und der Unmöglichkeit alles Nicht-Wirklichen theile, dessen absolute Naturnothwendigkeit er aber unwiderruflich zu einer auch geistlosen depotenzirt habe. Daß er sogar die Seele zu einem Produkt natürlicher Ursachen habe machen wollen, sei ebenso unbegreiflich, wie seine Unklarheit über die so unzweifelhafte Wahrheit: daß um den empirisch gegebenen Weltverlauf aus den bloßen Gesetzen der Bewegung zu

[1]) Diese Bemerkungen sind nämlich der eigentliche Inhalt der von F. de Car. herausgegebenen Réfutation inéd. Wohl mit Hinblick auf die genannte zweite Schrift Wachter's konnte Herder a. a. O. berichten, W. sei selber später Spinozist geworden, nur ein sehr verworrener und habe dann seinen Spinozismus, nicht den des Spinoza mit der Kabbala zu versöhnen gesucht.

erklären, die Philosophie sich wenigstens nicht der Annahme einer göttlichen Präformation der Materie verschließen dürfe, deren zwecksetzende Thätigkeit das harmonische Ineinandergreifen der unendlich vielen Naturorganismen vorgreifend gesichert habe.

So Leibnitz. Noch eine Stimme hörte das achtzehnte Jahrhundert in demselben Sinne erklingen. Christian Garve, mit eklektischer Selbständigkeit an Locke's Doktrin (sowie auch an den ethischen und ästhetischen Principien der Engländer) gebildet, wendete seinen Satz, daß auch den abstraktesten, vermeintlich apriorischen Spekulationen stets sinnliche Beobachtungen — wahre oder falsche — zu Grunde liegen, auf Spinoza so an, daß er für die Grundlage der spinozistischen Substanzidee die Wahrnehmung von dem ewigen Dasein der Körper-Elemente bei allem Formenwechsel erklärte; diese unveränderlichen Körper-Elemente seien die Substanz, deren Theilung und Auflösung in unendlich viele scheinbar sich trennende und wiedervereinigende Einzelkörper nur von unserer Anschauung herrührt oder idealisch ist; denn thatsächlich sei die Substanz eine, d. h. die Körper-Elemente seien stets bei einander, ein Vacuum gebe es nicht. Wenn Spinoza nun, so fährt Garve fort, seiner Substanz ein unendliches Denken zuschreibe, so meinte er damit nur, daß in den Elementen alles Seins, die zusammen die Substanz ausmachen, ebenso gut die Möglichkeit liegt, sich zum Denken und Wollen in unendlich viele Formen auszubilden, wie die Möglichkeit, sich der Ausdehnung nach in unendlich viele Figuren zu entfalten. Dadurch, daß Spinoza Gott (zum Scheine) zu einem denkenden machte, habe er seinen Gottesbegriff dem allein möglichen Begriff Gottes als eines verständigen Wesens vergeblich zu nähern gesucht; „im Grunde“ sei es „der pure Materialismus“. Nach Garve bewirkte es der mächtige Eindruck der von Fichte, Hegel und Schelling ausgegangenen Spinoza-Kritik, daß die materialistische Auffassung des Spinozismus hinter der idealistischen völlig zurücktrat.

---

[1]) Ueber das Dasein Gottes. Eine nachgelassene Abhandlung, herausgegeben von Maaß und Schneider. Breslau 1802. Nachtrag: Ueber das theologische System des Spinoza.

Aber als der Glanz des Identitätsphilosophie mit dem des idealistischen Pantheismus allmählich erblich, da sammelte der Herbartianer Thomas[1]) die hier und da zerstreuten Elemente jener scheinbar vergessenen kritischen Ansicht zu einer höchst bedeutungsvollen Erneuerung und Begründung derselben in seiner Schrift über die Metaphysik Spinoza's. Was Garve behauptet hatte, sucht Thomas urkundlich zu beweisen und schließt aus der Vergleichung des ersten Buches der Ethik mit dem zweiten, besonders mit der darin enthaltenen Körperlehre an der Hand der einzelnen Propositionen und Scholien: daß in der ganzen Lehre Spinoza's von der Einheit der göttlichen Substanz, welche vor der Vielheit der endlichen Dinge sei, nur eine Accomodation an die Ansichten der Zeit zu sehen sei; im Grunde seien ihm diese vielen, endlichen Dinge das Allein-Existirende, thatsächlich sehe er die einfachsten Elemente des Denkens und der Ausdehnung als den letzten und absoluten Grund jener Dinge an. Während er als Grundlehre seiner Ethik den Satz von der einen Substanz vorschiebe, welche sich durch die beiden „Eigenschaften" des Denkens und der Ausdehnung manifestire und sich in der Vielheit denkender und ausgedehnter Einzeldinge als deren immanenter Grund gleichsam entfalte, bereite er zugleich den Leser durch den Traum der Eintracht mit der geltenden Lehre zur harmlosen Annahme von Sätzen vor, welche, seine wahre Ansicht enthaltend, jene accommodativen Zugeständnisse bei einiger scharfen Auffassung und Consequenz des Denkens nothwendig wieder illusorisch machen: so vor allem die Lehre des zweiten Buches von den „einfachsten Körpern", welche von nichts Anderem bedingt als den „unendlichen Modis" der Ruhe und der Bewegung sich zu zusammengesetzten Körpern erster Ordnung vereinigen, diese wieder zu zusammengesetzten Körpern zweiter Ordnung u. s. w. Dies sei nichts als die Lehre der materialistischen Atomistik. — Die Erklärungen von Thomas wurden fast durchgängig mit großem Befremden, theil-

[1]) Thomas, Spinoza als Metaphysiker, Königsb. 1840. Vorher derselbe: Spinozae systema philos. delineatum, Regiom 1835. Später: Spinoza's Individualismus und Pantheismus. Königsb. 1848.

weis mit Unwillen aufgenommen, bis in die letzten Jahre hinein überall abgewiesen und nirgends widerlegt [1]).

Dagegen brachte endlich das Jahr 1866 zwei energische Wiederholungen der materialistischen Auffassung des Spinozismus mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Gestaltungen derselben Anschauung, die eine aus Frankreich [2]), die andere von dem Dorpater Prof. d. Theol. Alex. von Oettingen [3]). Letzterer sucht an einem Vergleiche Spinoza's mit einem der geachtetsten Vertreter des heutigen Materialismus, Czolbe (die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips. Jena u. Leipz. 1865), nachzuweisen:

1) daß der consequente Pantheismus und der moderne Materialismus prinzipiell identisch seien,
2) daß sie eine Sittenlehre beide nicht aufbauen können.

Dem Pantheismus nämlich als geisterfüllt den Materialismus als absolut geistlos gegenüberzustellen, sei völlig unberechtigt; beide seien ihrem innersten Prinzipe nach Naturalismus, lassen das Absolute nur in der Natur (der Pantheismus allerdings besonders in der menschlichen Natur) wirklich werden oder wirklich sein. Da nun bei Spinoza auch die spezifischen Merkmale des sogenannten „idealen“ Pantheismus — für von Oettingen ein Unbegriff — durchaus fehlen, so ist des Spinozismus materialistisches Grundwesen um so weniger zu leugnen, als er mit dem Naturalismus, auf dem Grunde gemeinschaftlicher Vereinerleiung des Natur- und des Sittengesetzes, gemeinsam mit ihm auch keine Freiheit des Geistes gegen die Materie, damit keinen Begriff der Zurechnung und der Schuld, sowie

[1]) Einen großen Theil der Schuld an diesem Mißerfolge mag Thomas durch seine Verdächtigungen der persönlichen Ehrbarkeit und Wahrhaftigkeit Spinoza's auf sich gebürdet haben; aber dies rechtfertigt nicht die geringschätzige Behandlung, welche die Kritik seinem Werke zu Theil werden ließ — um so weniger, als auch jüngere Kritiker mehrfach bemüht gewesen sind, die persönliche Würde des großen Philosophen möglichst herabzusetzen.

[2]) Nourrisson, Spinosa et le matérialisme contemporain, Paris 1866.

[3]) Dorpater Zeitschrift für Theologie u. Kirche. Bd. VII, Heft 3, S. 279—316: Spinoza's Ethik und der moderne Materialismus.

keine „gottgeleitete Teleologie" kenne und sich daher als gleich unfähig zu irgend einer sittlichen Weltanschauung erweise. Conrad Hermann endlich [1]), die Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung vorführen, suchte darzuthun, daß der Fortschritt von dem cartesianischen Dualismus zum Monismus des Spinoza unter anderer Form wesentlich nur eine Wiederholung desjenigen Entwickelungsprozesses darstelle, welcher einst von den eleatischen Prinzipien zu denen des Heraklit hinüberführte. Letzterer habe zuerst und mit Entschiedenheit den „Wechsel des Vielen" als nur „mannichfache Erscheinung des Einen" hingestellt und so das Eine und das Viele aus ihrer gegensätzlichen Spannung in das Verhältniß eines sich wechselseitig fordernden Beisammen übergeführt. Aehnlich Spinoza, nur mit noch entschiedenerer Abkehr von dem Idealismus, welcher Gott als den jenseitigen, geistigen Urgrund der Dinge ansehe. Greife man den Spinozismus in seinem thatsächlichen Centrum an, so ergebe sich, daß sein Gottesbegriff zu einem „bloßen Namen für die substantielle Einheit des Alls" [2]) herabgesunken sei, und so erkenne man, wie innig der spinozistische (Pseudo-) Pantheismus mit dem baaren Naturalismus oder Materialismus der heutigen Wissenschaft verwachsen sei.

4. Spinozismus als Theismus.

Vereinzelt genug, aber desto heldenmüthiger, nur wissenschaftlich unbedeutend war die Vertheidigung, welche Cuffeler [3]) noch vor

---

[1]) Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung. Leipzig 1867.

[2]) Allerdings stehen solchen klaren und entschiedenen Aeußerungen etliche andere gegenüber, welche den Sinn der ganzen Auffassung des Verfassers verwirren. Unvereinbar mit der Ansicht von der Blutsverwandschaft des Spinozismus und des Naturalismus möchte z. B. die Bemerkung S. 275 sein: nach Spinoza „finde der Begriff der sinnl. Substanz oder der Welt in dem der geistigen, der Gottheit, seinen Untergang" im Gegensatze zu derjenigen Anschauung, „nach welcher der Begriff der geistigen Substanz zu Gunsten desjenigen der sinnlichen eliminirt wird."

[3]) (Cuffelarii,) Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens, Hamb.; apud Henr. Kunrath 1684. Das ganze Cap. über Spin. pp. 119—127 ist eine Abschweifung, die mit den son-

Schluß des 17. Jahrhunderts dem Gottesbegriffe Spinoza's unter den Flüchen der Zeitgenossen darzubringen wagte. Van Blyenburg war es, gegen dessen oben angeführte Spinoza-Polemik er seine eifrige Feder wendete. Hatte jener den Grundfehler des von ihm bekämpften Systems darin gesehen, daß es Gott gerade wie die Weltdinge der Nothwendigkeit, also der Bedingtheit unterwerfe, so hat Cuffeler allerdings leichtes Spiel, ihm nachzuweisen, wie unbegründet sein Vorwurf sei, da Spinoza unter göttlicher Nothwendigkeit gerade nur die Abhängigkeit Gottes von sich selber, nicht aber die Abhängigkeit oder Bedingtheit von einem Objekte außer ihm verstehe. Uebrigens sei zwar die Welt nach Spinoza zeitlich gleich ewig mit Gott, aber der Natur nach Gott vor der Welt, wie die ewige Ursache vor der ewigen Wirkung; die Welt aber, die Gesammtheit der „Creaturen", sei von Spinoza in das Verhältniß der Abhängigkeit zu Gott gestellt, welches allein eine religiöse Beziehung zu Gott möglich mache: nämlich „so hingen sie von Gott ab, daß sie ohne ihn weder sein noch gedacht werden könnten." — Ein solcher Ton verstummte aber fast für ein Jahrhundert; da wurde er im Jahre 1787 von drei Seiten [1]) wieder aufgenommen. Herder gab den Grundton an. Unbefriedigt von der Kälte des „moralisch" bewiesenen Gottes fiel er mit der edelsten Wärme träumerischer Frömmigkeit vor dem Gotte Spinoza's nieder, diesem selber gleichsam ein neues, unbekanntes, selbstbewußtes Gottheitsleben einhauchend, um daran die ächt menschlichen Bedürfnisse einer „intuitiven" Religiosität zu stillen. Spinoza's Gott ist ihm die „höchste Kraft, die sich selbst kenne, sich selbst genieße und habe" [2]), die absolute Macht, welche zugleich Weisheit und Güte sei, die nichts hervorbringen könne, als was ein lebendiger Abdruck ihres eigenen Wesens

stigen logischen und psychologischen Untersuchungen des Buches nur in lockerem Zusammenhange steht.

[1]) Herder, Gott, einige Gespräche. Gotha 1787.
Heidenreich 1) Ueber Mendelssohn's Darstellung des Spinozismus, in „Cäsar's Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt," Bd. IV, Leipz. 1787 (S. 239—300). 2) Natur und Gott nach Spinoza. Leipz. 1787.
Rehberg, Ueber das Verhältniß der Metaphysik zur Religion 1787 (bes. S. 90).

[2]) Dorner, Gesch. der protest. Theol. München 1867. S. 740.

sei, also nichts, was nicht selbst seinem Wesen nach Kraft, Weisheit und Güte sei. Dies ergiebt ihm dann einen Weltbegriff, welcher nicht bloß ein Reich lebendiger Kräfte unter sich faßt, sondern auch ein Reich unzähliger Organisationen, deren Lebensgesetz in einem Dreifachen besteht:

1) Beharrung, innerer Bestand eines jeglichen Wesens in sich selbst,
2) Vereinigung der einzelnen Wesen mit gleichartigen und Scheidung von entgegengesetzten in Liebe und Haß,
3) Gegenseitige Verähnlichung der sich anziehenden Wesen zu immer völligerem und allgemeinerem Erreichen der von göttlicher Macht in die Welt eingeführten Güte- und Weisheitszwecke.

Richtig also sage Spinoza, im Reiche Gottes gebe es ein reales Böse nicht; das Böse sei nur Limitation oder Negation, zeitweise Schranke oder vorübergehender Gegensatz gegen die Organisation des lebendigen Gottes, zu stets neuer Ueberwindung vorher bestimmt. Eingehen aber auf die weisen und guten Zwecke der göttlichen Allmacht, das sei des Menschen Religion, und diese: „Freude des Gemüthes und Freiheit, Erkenntniß und Seligkeit.“

Kräftig bestimmend vertheidigte Heydenreich den Theismus des Spinoza gegen Mendelssohn's Angriffe in dessen Briefen an Jakobi, sowie gegen dessen Entstellungen des reinen Substantialismus in seiner Abhandlung von dem „geläuterten“ Spinozismus. Besonders unberechtigt sei es, wenn Mendelssohn der Lehre von der Einheit der göttlichen Substanz ein „Fürsichsein“ auch der Weltdinge entgegensetzte; denn nirgends in dem All der Dinge sei etwas Abgesondertes oder Getrenntes nachweisbar, ebensowenig in der Welt des Geistes; und auf dem Grunde der Erfahrung also wolle Spinoza in völlig richtiger Consequenz auch die Seelen der Einzelgeschöpfe nicht als besondere für sich bestehende Wesen angesehen wissen, sondern nur als Arten der einen unendlichen denkenden Substanz. Das unleugbare Vorhandensein eines Individualitätsbewußtseins beruhe daher wirklich nur auf einer kindlichen Selbsttäuschung der Imagination. Der reife Intellekt wisse, daß das Ich nicht die schöpferisch hervorbringende Kraft für unsere leidentlichen oder thä-

tigen Zustände ist, sondern nur der Ort für dieselben, oder mit Kantischen Ausdrücken: das „logische Subjekt", das mit Bewußtsein dem Geschehen in sich zuschaut, sein Empfinden, sein Vorstellen, sein Wollen als etwas Gegenständliches betrachtet, das seinem Wesen nach nichts sei, als ein Einzel-Vorgang in dem Totalleben eines allgemeinen, im Gebiet des Endlichen freischaffenden unendlichen Bewußtseins. Dieses allgemeine, unendliche Bewußtsein sei der wahre Gott des Theismus, sei Spinoza's Gott [1]).

Fast noch muthiger trat Rehberg für Spinoza ein. Spinoza's unendliche Weltsubstanz sei im Grunde nichts als die eine, unendliche göttliche Denkkraft, welche alle auf die unzähligen denkenden Einzelwesen vertheilten Vorstellungen, d. h. das gesammte geistige Weltleben in der Einheit ihres unendlichen Bewußtseins zusammenfasse. Der Spinozismus vertrage sich also nicht allein mit dem Theismus, er sei vielmehr der einzig zulässige philosophische Theismus; aller Theismus vor ihm sei ihm durchaus untergeordnet dem Werthe nach oder löse sich in ihn auf. — Uebrigens sei für eine wissenschaftliche Fundamentirung des Begriffes der Weltordnung Spinoza's Fatalismus dem Leibnitzschen Optimismus nicht minder vorzuziehen, als für eine wissenschaftliche Ethik sein Determinismus einem Systeme der Freiheit (!).

Die theistische Auffassung des Spinozismus schien sich in einmaliger Kraftanstrengung erschöpft zu haben.

Nur zaghaft handelte H. Ritter [2]) in seiner Preisschrift über die Philosophie des Cartesius und Spinoza von der Identität der

---

[1]) Aehnlich der anonyme Verfasser einer deutschen Uebersetzung von Spin. Eth. vom Jahre 1796: „Spinoza kann mit dem größten Recht zu den dogmatischen Theisten gezählt werden; denn er glaubt den Erkenntnißgrund für das Dasein Gottes innerhalb des natürlichen Gebietes der Vernunft gefunden zu haben und eine von der sinnlichen Welt verschiedene, höchst vernünftige und freie Ursache der Welt beweisen zu können."

[2]) Ritter: Welchen Einfluß hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt, und welche Berührungspunkte haben beide Philosophieen mit einander gemein? Leipz. u. Altenb. 1817. Später derselbe in seiner Gesch. der Philos. Band VI, und zuletzt ausführlich in s. Werke über die christl. Philosophie, Bd. II, Göttingen 1859. S. 260—274.

Cartesianischen Weltschöpfung- und Welterhaltungstheorie und der spinozistischen Lehre von Gott als der „bleibenden" (immanens?) Ursache der Dinge, nur zaghaft von der Spinozistischen Gleichsetzung unseres Denkens mit dem göttlichen Denken, welches zwar die endliche Form des Verstandes und des Willens verleugne, aber nur, weil es deren Grund, die schöpferische Ursache derselben sei.

Und sehr vorsichtig verwebte Sigwart[1]) in seine Darstellung des spinozistischen Systems eine Anschauung von der dahin gehörigen Theorie des göttlichen Denkens, welche ein Bewußtsein seiner selbst und der Welt gewissermaßen in dasselbe aufnimmt — gewissermaßen; denn nur dadurch, daß sich die Substanz vermöge ihrer Attribute in den endlichen Individuen actualisire, werde ihre an sich „gedanken- und bewußtlose" Macht zu einer sich und die Welt denkenden; nur dadurch also werde den einseitig realistischen Elementen des spinozistischen Systems ein kräftiges Gegengewicht gehalten.

Aber mit der größesten Entschiedenheit trat Voigtländer im Jahre 1841 für die Behauptung ein: „Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist." Es gebe nicht nur einen Theismus der Creation, sondern auch einen Theismus der Immanenz; dies sei der des Spinoza, zugleich durch seinen spezifischen Unterschied vom Pantheismus besonders geeignet, zwischen den beiden Systemen der Creation und der Immanenz einen ewigen (?) Frieden zu stiften. Der Pantheismus identifizire Gott und Welt, behaupte die absolute Coäternität beider; der Spinozismus unterscheide Gott als die wirkende Natur von der Welt als der gewirkten Natur, lehre also eine Dependenz der Welt von Gott, stelle demnach der Ewigkeit Gottes allein eine „Weltdauer in Gott ohne Anfang und Ende" gegenüber. Letzterer Begriff unterscheide sich nicht minder von dem

[1]) Sigwart: Der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert, Tüb. 1839. Sigwart's Kritik, welche die Consequenz des Spinozismus entschieden leugnet, gehört also auch nur zum Theil unter diese Rubrik, doch unter sie eher, als unter die anderen. Auch Löwe stellt (S. 286.) sie hierher. Uebrigens zeichnet sich die angeführte Schrift durch sorgfältige Sichtung des quellenmäßigen Materials nicht minder aus als die frühere Schrift desselben Verfassers: Ueber den Zusammenhang der Spin. mit der Cart. Phil. Tüb. 1816. —

[2]) Stud. u. Kritiken, 1841, Drittes Heft, S. 653—672.

einer ewigen Weltschöpfung, welcher im Grunde einer Vergötterung der Welt gleichkomme und dem Theismus durchaus entgegen sei, als von dem Begriffe einer zeitlichen Weltschöpfung, welcher die Dinge consequent nicht in Gott, sondern nur außer Gott setzen könne. Solcher Theismus der Immanenz gebe also weder der Welt zu viel noch Gott zu wenig. Der Welt nicht zu viel, denn sie bleibe das nur relative coäterne Causatum der höchsten göttlichen Ursache, bleibe also Gotte untergeordnet, weil von ihm verschieden, wie jede Wirkung von ihrer Ursache verschieden sei; Gotte nicht zu wenig, denn es sei ein bloßes Mißverständniß zu glauben, Spinoza habe sich Gottes Wesen durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung erschöpft gedacht; vielmehr definire er Gott mit theistischer Rechtgläubigkeit als das absolut Unendliche, zu dessen Wesen Alles gehöre, was Wesen ausdrückt — auch das für den in seiner Subjektivität beschränkten Menschengeist Undenkbare oder Unerreichbare.

Classisch nun für die theistische Auffassung des Spinozismus ist Löwe's Abhandlung [1]) über Spinoza's Gottesbegriff vom Jahre 1862. Sein Hauptargument zieht der genannte Gelehrte aus Spinoza's Lehre von der „intellektualen Liebe" Gottes zu sich selber (Eth. V, prop. 35). Selbstliebe nämlich habe bei Spinoza Selbsterkenntniß zur unentbehrlichen Voraussetzung; denn die Liebe zu sich selbst könne in keinem Wesen auf etwas Anderem beruhen, als auf der Freude an sich selbst, und diese nur auf der Wahrnehmung einer machtvollen Selbsterhaltung durch die Kraft des eigenen Seins.

Die vollkommene Liebe Gottes zu sich selbst müsse also im höchsten und vollkommensten Sinne eine intellektuale sein, d. h. nur einem vollkommenen Selbstbewußtsein angehören. Dies sei um so entschiedener festzuhalten, als Gottes Selbstbewußtsein, verbunden mit seinem Weltbewußtsein, auch anderweit auf das ausdrücklichste

[1]) Ueber Spinoza's Gottesbegriff und dessen Schicksale. Anhang (S. 272 bis 321) zu: Löwe, die Philos. Fichte's nach dem Gesammtergebniß ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältniß zu Kant und Spinoza. Stutt. 1862. Eine kurze Besprechung der hauptsächlichsten von Löwe beigebrachten Argumente befindet sich als Beilage I. in der S. 32 angeführten Abhandlung von Lehmans.

gelehrt werde. Schon im zweiten Buche der Ethik (prop. 3) werde der Satz aufgestellt: es müsse in Gott sowohl eine Idee von seiner Wesenheit als auch eine Idee alles dessen geben, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folge. Der hinzugefügte Beweis setze aber dieses göttliche Selbst- und Weltbewußtsein als real-identisch mit dem Attribute des unendlichen göttlichen Denkens; dieses sei daher unmöglich eine bloße Abstraktion von den einzelnen endlichen Denkakten, bestehe vielmehr in der „vollendetsten, wesendurchdringendsten Anschauung seines Seins als eines ewigen und unendlichen," aus dem das Sein der Welt nur mit Nothwendigkeit hervorgegangen sei. Allerdings sei dieses unendliche Sein, dessen Produktivität immer noch unter einem Naturgesetze stehe, bei weitem nicht ein geeignetes Fundament für den Begriff Gottes als der freien unendlichen Persönlichkeit; vielmehr unterliege auch sein Gottesbegriff trotz aller Theorie von dem Selbstbewußtsein Gottes den Schwächen des Pantheismus; denn nur dem „ideellen Dasein" Gottes, nicht seiner Substanz erkenne er eine reale Transscendenz zu.

Noch behutsamer wurde die Frage nach dem Selbstbewußtsein Gottes bei Spinoza von dem um die Textrecension des tractatus brevis hochverdienten Ed. Böhmer [1]) angefaßt. Die hauptsächlichsten Stellen über den Intellekt Gottes in der Ethik, den Briefen und dem Traktat de emendatione intellectus scheinen sich nach ihm einander zu widersprechen. Einerseits werde Gotte ein im menschlichen nicht aufgehendes, jedoch demselben gleichartiges Selbstbewußtsein zugeschrieben; andererseits werde geleugnet, daß Gott einen Intellekt habe, wofern man nicht etwas von dem menschlichen Verstande völlig Verschiedenes darunter verstehe. Die Lösung dieses Widerspruches sei geschichtlich diese: Selbstbewußter Verstand sei nach Spinoza ein unendlicher Modus des göttlichen Denkens; aber Gott sei ihm nicht selber selbstbewußter Verstand,

---

[1]) Ed. Böhmer, Spinozana s. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 42. 1863, S. 76—121, (besonders von S. 92 an). Den kurzen Traktat gab B. im Jahre 1852 (Halle) heraus: Benedicti de Spinoza tractatus de deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad Tractatum theologico-politicum edidit et illustravit Ed. Böhmer. Halae 1852.

Gott sei ihm Substanz, und diese könne nicht selbst unendlicher Intellekt sein. Denn wie der endliche Intellekt bei Spinoza nichts sei, als eine Reihe von Akten der Erkenntniß oder Intellektionen ohne ein festes Substrat des Erkennens, so könne der unendliche Intellekt nichts sein, als eine Summe von unendlich vielen Intellektionen — Gott aber sei ihm schlechthin Einheit.

Hatte Löwe behauptet, der göttliche Intellekt sei allerdings ein selbstbewußter, schwebe aber in ideeller Höhe der Abstraktion über dem realen Sein und Leben der Substanz, so findet Böhmer umgekehrt, es gebe zwar in Gott selbstbewußten Verstand, aber er sei in Gott nur wie der Modus in der Substanz, stehe unter dem viel umfassenderen Sein und Leben der Substanz, kaum an dieselbe hinanreichend, keinenfalls sie erfüllend. Darin scheinen beide Gelehrte aber einig, daß die unleugbar vorhandenen theistischen Elemente des Spinozismus diesen auch nicht von fern zu einer befriedigenden Gestalt geistvoll lebendiger Gott- und Weltanschauung stempeln können.

II. Schleiermachers Auffassung des Spinozismus und Beurtheilung derselben.

Was den „Redner über die Religion" zu der allbekannten Apotheose Spinoza's trieb, war allerdings nicht, wie einige glauben, ein unbestimmter, flüchtiger Drang geistvollen Uebermuthes oder die jugendliche Lust an frommen Paradoxen, sondern vielmehr der tiefinnerste Gedanke selber, der damals zur Zeit der Abfassung der Reden sein religiöses Denken beherrschte: der Gedanke von der absoluten Immanenz des Unendlichen im Endlichen, der als das Wesen der Religion nichts anderes ergeben konnte, als das Aufgehen des Endlichen in das Unendliche und auf dem Grunde solcher Hingabe des Subjekts an das Unendliche: Verewigung eines jeden Lebensmomentes („Ewigsein in jedem Augenblick"). Aber dies ist zuzugeben, daß jene stürmischen Lobesworte über den Verstoßenen auf einer noch nicht genügenden gelehrten Kenntniß des Spinoza beruhten, dessen Ethik er zwar schon gelesen [1]), aber noch nicht zum Gegenstand einer umfassenderen und strengeren Prüfung gemacht zu haben scheint. In gleichsam persönlicher Geistesberührung ahnt er in ihm den Freund und Gewährsmann seiner damaligen eigenen Weltanschauung. In seinem Systeme aber sieht er den wirksamsten Schutz gegen die Gefahren des hereinbrechenden einseitigen Subjektivismus seiner Tage, welcher durch seine „Construktion" der Welt von dem Ich aus den Weltbegriff überhaupt illusorisch zu machen drohte. Der Spinozismus gilt ihm als philosophisches Fundament

[1]) Wenigstens kann er ein Jahr nach dem Erscheinen der Reden an Schlegel ein Exemplar des Spinoza schicken (allerdings „ohne, was bei seinem Leben erschienen ist") und das Studium desselben ihm, wie es scheint, aus Erfahrung empfehlen. S. Briefe III, 232.

eines Religionsbegriffs, welcher, indem er das Wesen der Frömmigkeit in den liebenden Zusammenschluß des Subjekts mit dem All des Seins, dem Universum setzte, jede haltlose Vergötterung des Subjekts gleich weit hinter sich zurückließ, als jede Concession an eine Alleinherrschaft der objektiv realen Einzeldinge, und so bei allem Widerspruch gegen den niederen, atomistischen oder materialistischen Realismus dem extremen Subjektivismus seiner Zeit das Gegengewicht eines wahren und hohen, weil universalen Realismus zu halten besonders geeignet erschien [1]).

So dachte der Redner der Religion in Betreff des Spinozismus im Jahre 1799. Die hier mitgetheilte Aeußerung steht in der Mitte zweier ausführlicherer Auslassungen Schleiermachers über denselben Gegenstand, deren erste — vom Jahre 1794 (?) [2]) — unter dem Titel: „Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems“ [3]) bekannt ist; die zweite aber bildet den Schluß der von H. Ritter herausgegebenen Aufzeichnungen Schleiermachers über die Geschichte der Philosophie, deren früheste aus dem Jahre 1812 herstammen [4]). Einzelne genauere Andeutungen über seine Auffassung der spinozistischen Ethik im engsten Sinne giebt uns Schleiermacher endlich in seinen Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre vom Jahre 1803 [5]). Diese beruhen schon auf einer genauen diplomati-

[1]) „Darum wie soll es werden mit der höchsten Spekulation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn nicht ... die Demuth der Religion seinen Stolz einen anderen Realismus ahnen“ läßt, „als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewußtseins. Opfert mit mir u. s. w.“ Reden, 6. Aufl. Berl. 1859. S. 47.

[2]) s. Dilthey, Leben Schleiermachers I, 1 Berlin 1867, S. 148. Die von Dilthey ebendaselbst erwähnte Abhandlung unter dem Titel „Spinozismus“ ist bisher nur handschriftlich vorhanden. Schwerlich wird ihre Veröffentlichung ein wesentlich anderes Resultat für Schleiermachers Auffassung des Spinozismus ergeben, als das aus der oben genannten „Kurzen Darst.“ gewonnene, da doch die Abfassungszeit für beide ziemlich dieselbe ist.

[3]) Beigedruckt der „Gesch. der Philosophie,“ Berl. 1839. S. 283—311.

[4]) So H. Ritter in der Vorrede S. 8.

[5]) zweite Ausg. Berl. 1834.

schen Kenntniß des Spinoza selber [1]) und sind daher mit der Geschichte der Philosophie zusammenzunehmen. Dagegen war für Schleiermacher zur Zeit der Redaktion seiner „Kurzen Darstellung" keine andere Quelle vorhanden, als die Jakobi'schen Erläuterungen zum Spinoza [2]), welche er mit so eindringender Schärfe auffaßte, daß er allein vermöge eines consequenten Durchdenkens derselben im Stande war, ihnen eine vielfach modificirende, theilweis berichtigende innere Kritik entgegenzuhalten.

Zu der nichtsdestoweniger verbleibenden kritischen Abhängigkeit von Jakobi trat nun aber der Einfluß der Kantischen Studien, welche ihn im Anfang der neunziger Jahre des Jahrhunderts ziemlich ausschließend beherrschten [3]) und welche natürlich die ohnehin nur schwach begründete historische Zuverlässigkeit seiner ersten Abhandlung über Spinoza durch das Hineindrängen moderner kritisch-idealistischer Elemente in den geschichtlichen Zusammenhang eines längst verblichenen andersartigen Jahrhunderts [4]) wesentlich beeinträchtigten.

Polemisch — so beginnt Schleiermacher — habe Spinoza zu seinem eigenthümlichen Gottesbegriff auf einem zwiefachen Wege ge-

---

[1]) S. Briefe I, S. 328: „Aber freilich, ich habe noch Kant's Tugendlehre ... und die letzte Hälfte des Spinoza zu lesen" — an H. Herz, vom 6. Sept. 1802. Die Ausgabe des Spin. von Paulus war damals vor wenigen Monaten erst erschienen.

[2]) S. Kurze Darst. a. a. O. S. 288. Anm.

[3]) Dilthey, a. a. O. S. 83. 84. 102.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 300 ... „Hier nun hat Spinoza mehr Kenntnisse, als er haben sollte; er würde sie aber nicht gehabt haben, wenn ihm die Idee des kritischen Idealismus gekommen wäre — und an dieser scheint er ganz nahe zu sein." Dem gegenüber kann die Bemerkung kurz vorher: der kritische Idealismus sei dem Spinoza „fremd" gewesen, eben nichts anderes bedeuten, als was Schleiermacher selber über den (einzigen) Unterschied Spinoza's und Kant's mit folgenden Worten erläutert: Woher weiß Spinoza, daß die absolute Ausdehnung und das absolute Denken die einzigen Attribute (des Unendlichen) sind? Antwort: „nur daher, weil wir von keinen anderen Eigenschaften Vorstellungen haben können ... Hätte er nun hiervon den leichten Uebergang genommen zu der Einsicht, daß Raum und Zeit das Eigenthümliche unserer Vorstellungsart ausmache ..." u. s. w.

langen können, entweder von dem Gegensatze gegen die hergebrachte Gotteigenschaftenlehre oder von dem Widerspruche gegen die Lehre von der zeitlichen Hervorbringung der Außendinge durch Gott. Was das letzte insbesondere anbetrifft, so seien ihm nach Leugnung des ex nihilo noch zwei Möglichkeiten geblieben: 1) die endlichen Dinge als von Ewigkeit für sich bestehend, 2) sie als nur in dem Unendlichen seiend zu erklären. Daß er nun aber die erste Möglichkeit gänzlich übergehe, beweise, daß ein thetisches Interesse seine Theologie beherrsche. Dieses aber sei der positive Grundgedanke derselben: es muß ein Unendliches geben, innerhalb dessen alles Endliche ist, ein Sein in allem Flusse der endlichen Dinge und zwar ein reines Sein, welches nicht Theil hat an den Prädikaten der endlichen Dinge, weil es nicht Theil hat an der Succession des Werdens. Dieses Sein ist das Sein Gottes. Das Verhältniß nun dieses Seins zu den werdenden, fließenden, endlichen Dingen ist das des Unbedingten zu dem Bedingten, aber nicht eines Unbedingten, welches die hervorbringende Causalität des Bedingten, sondern des Unbedingten, welches der ganze Inbegriff des Bedingten ist. Und umgekehrt, das Verhältniß der werdenden, fließenden, endlichen Dinge zu dem ewigen, in sich bleibenden, unendlichen Sein ist das der Inhärenz, aber nicht einer unmittelbaren Inhärenz, welche die Gottheit in den Fluß des Werdenden mithineinziehen würde, sondern einer mittelbaren Inhärenz, deren Medium, die ewigen göttlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens, als die Einheit der getheilten ausgedehnten und denkenden Welt, diese mit dem einen Sein Gottes auf das innigste verbinde, ohne sie mit demselben zu verschmelzen. Ganz ähnlich Kant. Zwar lasse es Kant im scheinbaren Widerspruch gegen Spinoza zu, sich ein Unbedingtes „außer der Reihe", d. h. ein transcendent Unendliches zu denken, aber die hervorbringende Causalität der Welt sei der Gott Kants ebensowenig, als der des Spinoza.

1) Auch für Kant sei Gott nicht die Ursache der Sinnenwelt — denn deren Ursache seien unsere Verstandesbegriffe.

2) Auch für Kant sei Gott nicht die Ursache der Verstandeswelt — denn auf diese, als eine freie, sei nach ihm die Kategorie der Causalität überhaupt nicht anwendbar.

Allerdings leite Kant im wirklichen Widerspruch zu Spinoza das Vorhandensein endlicher Einzeldinge als Erscheinungen nicht aus einem unbekannten „unendlichen Stoff" oder aus dessen Attributen, sondern aus dem anschauenden und denkenden Subjekte selber ab; aber auch Kant sei (allerdings auf einem anderen Wege) zu demselben Bedürniß gelangt, den einzelnen Dingen unserer Wahrnehmung ein anderes Dasein unterzulegen (S. 298) und die sinnliche Welt (der Phänomene) nur durch eine Vermittlung (der Noumena) hindurch in ein Verhältniß zu dem Unbedingten zu setzen. Alles in Allem, ist trotz großer Schärfe des Verständnisses im Einzelnen der Schleiermacherschen Auffassung des Spinozismus in dieser Periode seines wissenschaftlichen Lebens eine strenge Consequenz wohl nicht unbedingt zuzuerkennen.

Einerseits setzt er Gott in ein mehr als verwandtschaftliches Verhältniß zu der Welt der ausgedehnten und denkenden endlichen Dinge; Gott scheint ihm nicht viel mehr zu sein als deren Summe oder Totalität und seine Unendlichkeit scheint damit fast nur als eine extensive zu gelten.

Andererseits aber — und diese Richtung seiner Auffassung scheint durchaus die vorwiegende zu sein — entrückt er hier des spinozistischen Gottes absolutes Sein einer innigeren Berührung mit dem Werden des Endlichen so weit, daß die Inhärenz des Letzteren in dem Göttlichen überhaupt nicht unbedenklich in Frage gestellt zu sein scheint.[1]) Spinoza's Gott ist ihm das intensiv Unendliche, das seinem Wesen nach Unbedingte und Ewige, weil unbeschränktes und ungetheiltes Sein, und zwar deshalb schrankenlos und untheilbar, weil er die von allem Endlichen in dem Reiche der Ausdehnung und des

---

[1]) Als ein Beispiel solchen Schwankens in der Auffassung des Spinozismus möge die folgende Stelle dienen: Von dem Bedürfniß getrieben, den letzten Grund der endlichen Dinge zu finden, findet Spinoza ein Unendliches, dessen Essenz die bloße Existenz ist, von dem Satz gestoßen, daß der letzte Grund der endlichen Dinge nicht außerhalb derselben sein darf, entdeckt er nun, daß jenes Unendliche nicht das ganze, vollkommene Unendliche ist, sondern daß zu jener Essenz die endlichen Dinge in dem Verhältniß der Inhärenz wenigstens mittelbar stehen müssen. (S. 291 a. a. O.)

Denkens abstrahirte bloße Existenz ist, das einzig Reale, weil allem endlich Realen in unnahbare Ferne entrückt.

Die einzelnen Weltdinge aber als solche sind ihm in diesem Zusammenhang nichts als ein „Schein“ [1]); sobald sie außerhalb der Gottheit für sich angeschaut werden, zergehen sie ihm als ein Nichts, erscheinen ihm gewissermaßen als „non entia“.

Vielleicht irren wir nicht, wenn wir in der ersteren Richtung der Schleiermacherschen Auffassung ebenso sehr eine Wirkung Jakobischer Einflüsse, als in der zweiten — wie schon angedeutet — einen unwillkürlichen Ausfluß Kantischer Studien zu erkennen glauben. Dieser veranlaßte ihn auf das Dringendste, die Geltung der wahrnehmbaren Einzeldinge allüberall möglichst auf das Subjekt einzuschränken und dem Dinge an sich oder dem Noumenon seinen Platz in einer von der Erscheinungswelt weit abgelegenen Sphäre reinen und daher unvorstellbaren Seins anzuweisen. Jener aber war, wie wir oben (S. 22) sahen, mit seiner Auffassung der spinozistischen Substanz als des „Urstoffes“ aller denkenden und ausgedehnten Dinge nicht weit davon entfernt, dem Pantheismus Spinoza's eine mehr als realistische Färbung zu geben.

Der Redner über die Religion sprach um Vieles bündiger und energischer. „Das Universum war seine einzige Liebe,“ so redet er von Spinoza. Nehmen wir hinzu, was wir am Anfang dieses Abschnitts über den betreffenden Passus der 2ten Rede berichteten, so werden wir uns genöthigt sehen, die Stellung Schleiermachers im Jahre 1799 als einen Uebergang zu betrachten von dessen erster hierhergehörigen Aeußerung in der „Kurzen Darstellung“ zu der in der Geschichte der Philosophie niedergelegten Auffassung, welche die Weltseite des spinozistischen Gottesbegriffs merklich in den Vordergrund stellt und für das abgezogene, vom Wechsel des Werdenden unberührte Leben des unendlichen Seins überhaupt nur wenig Raum übrig läßt. „Gott als Einheit rein für sich behandelt werde mythisch; die Welt als Totalität rein für sich behandelt zerfließe in

---

[1]) s. a. a. O. S. 301 unten: „Wenn ich Spinoza's dunkle Terminologie“ u. s. w.

die unendliche Mannichfaltigkeit und werde skeptisch." Für die erstere Betrachtung, nämlich die Anschauung Gottes als absoluter Einheit in sich sei nun Spinoza durch seine Abneigung gegen das Mythische und durch das Unpoetische, das durch seine Klarheit hindurchgehe, nicht geschaffen gewesen. Für die zweite Ansicht aber scheint ihn Schleiermacher hier für desto geeigneter zu halten. Wenigstens sagt er zunächst dies: daß durch die Entfernung der einzelnen Dinge von der unmittelbaren Beziehung auf Gott vermittelst des Attributsbegriffs Spinoza den Standpunkt so ändere, daß jene einzelnen Dinge „ganz skeptisch genommen werden können," d. h. als selbständig gegenüber dem göttlichen Sein, ihr Sein in sich habend und nicht dasselbe erst in Gottes Sein gewinnend. Daß sie aber auch wirklich von Spinoza ganz skeptisch genommen werden, dies läßt Schleiermacher sehr bald darauf als seine augenblickliche Ansicht oder doch Vermuthung erkennen. Obgleich nämlich Spinoza nicht eigentlich Physiker gewesen sei, so habe er doch einerseits im Interesse seiner Ethik die Seele „als einen fixirten Punkt" fassen müssen, andererseits im Interesse der Anthropologie überhaupt den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe ausführlich erläutern und so sich auf eine Art Körperlehre einlassen müssen. Der menschliche Leib sei ihm natürlich ein zusammengesetzter Körper. Zusammengesetzte Körper aber entständen ihm — ganz cartesianisch — durch ein Zusammentreffen mehrerer einfacher Körper und die Vereinigung ihrer Bewegungen in eine. Woher nun seien diese zusammentreffenden Körper schon Körper? „Man kann," so sagt Schleiermacher wörtlich, „hier nur ein Zurückgehen in das Unendliche annehmen, also Atome, wiewohl diese von oben her aus dem transscendentalen Standpunkt Spinoza leugnete." Soviel von Schleiermachers Auffassung der Physik Spinoza's.

Was nun dessen Ethik anbetrifft, so steht es aus den „Grundlinien" fest, daß dieselbe in Schleiermachers Augen sowohl nach ihrer wissenschaftlichen Form, als nach ihrem inneren Gehalt eine Zeit lang als die bei weitem gelungenste oder doch am ehesten genügende gegolten hat. So besonders im ersten Abschnitt des ersten Buches, aus welchem das Folgende zum größten Theil entnommen

ist. Zunächst habe er, wie einst Plato, und sonst keiner [1]), nach einer wissenschaftlichen Ableitung der Ethik und einer wissenschaftlichen Verknüpfung derselben mit den anderen Zweigen der Erkenntniß wenigstens Verlangen getragen und demselben auch insofern genügt, als er die Erkenntniß des höchsten Wesens als die oberste hinstelle, von der alle übrige, von der auch die ethische Erkenntniß ausgehen müsse, und aus dem (in der Lehre von Gott) aufgestellten Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen leicht den Begriff der Seele ableite, sowie aus dem Seelenbegriff den Gegensatz von Thun und Leiden, von Gutem und Bösem, von Vollkommenem und Unvollkommenem. Sodann habe Spinoza sein ethisches System als ein System der Thätigkeit (oder der Tugend, der Naturgemäßheit, der Gottähnlichkeit, der Vollkommenheit) gegenüber den Systemen der Lust mit einer ächt wissenschaftlichen Consequenz auf das reinste gewahrt, die Lust als einen „Uebergang in einen Zustand größerer Kraft" immer wieder mit der Thätigkeit auf das innigste verknüpft, sich aber besonders dadurch den Systemen der Lust auf das schroffste entgegengesetzt, daß er die Thätigkeit um ihrer selbst willen (nicht um der Lust willen, die daraus hervorgeht) geliebt wissen will.

Klar habe sich ferner Spinoza von denen gesondert, welche von einem zwiefachen Triebe ausgehen, dem sittlichen und dem natürlichen, und in dem Kampfe des ersteren gegen den zweiten den sittlichen Lebensprozeß sehen; einen einfachen, das ganze Leben umfassenden Trieb, den der Selbsterhaltung, habe er dem sittlichen Thun der Seele zu Grunde gelegt. — Noch klarer aber sei er von denen verschieden, welche das sittliche Handeln in einem Beherrschen oder Beschränken des Natürlichen sehen; nach ihm trachte das sittliche Handeln, die Thätigkeit selber und damit die Lebenskraft zu

[1]) selbst Kant nicht, welcher, soviel er auch von Architektonik der Vernunft rede, dennoch die Ethik nur eben „vorfinde" und ihr in einem überlieferten philosophischen Stoff einen ehrlichen Platz für sich anweise; und sogar Fichte nicht, der „Wissenschaftslehrer," welcher jener Forderung doch am ehesten nachkommen sollte, der sich aber gerade in dem Uebergange von dem Triebe nach Selbstthätigkeit und dem Bewußtsein eines Vermögens der Selbstthätigkeit zu dem Sittengesetze selber einer Erschleichung schuldig mache.

fördern und es sei somit ein frei (!) bildendes. Daher ihm noch nicht das Gute entstehe durch Beschränkung des Bösen, sondern vielmehr das Böse verschwinde von selbst durch die freien Bildungen des sittlich Handelnden.

Was endlich die verschiedenen ethischen Fassungen des Verhältnisses vom Eigenthümlichen zum allgemein Menschlichen anbetrifft, so gehöre hier Spinoza nicht zu denen, welche das erste dem anderen unterordnen oder umgekehrt, sondern mit Plato habe er danach gestrebt, die beiden scheinbar widersprechenden Aufgaben: Entwickelung und Darstellung des Besonderen und „Annäherung an das gemeinsame Musterbild der Menschheit" sittlich zu versöhnen. „Unmöglich," so heißt es wörtlich (S. 66), „kann man bei Spinoza das Eigenthümliche als ein Fehlerhaftes oder Hinwegzunehmendes behandelt sehen wollen."

So lobt Schleiermacher die Grundgedanken Spinoza's fast nach allen wesentlichen Seiten seiner Kritik.

Aeußerlich ungeglättet, innen aber nach einheitlichem Plane organisirt und regelrecht zusammengefügt, ein tüchtiger Bau, dem die Angriffe der Kritik nur wenig schaden können, so erscheint ihm die spinozistische Ethik, alle anderen philosophischen Versuche desselben Gebietes, selbst den Platonischen weit überragend: die Welt der Güter zusammengefaßt in dem einen obersten Gut der Erkenntniß Gottes, die Welt der Triebe zusammengefaßt in dem einen der Selbsterhaltung; das Reich der Gesetze, welche die Vermittlung dieses Triebes mit jenem Ziele regeln, wiederum zusammengefaßt in dem einen, alles Handeln von einer adäquaten Erkenntniß leiten zu lassen, damit es nicht durch die Verblendung der Imagination und die dadurch hervorgerufenen Affekte in ein Leiden umschlage, vielmehr das eigene Leben durch die wahre Thätigkeit der Erkenntniß zu dem Leben des erkannten Gottes erhöhe und hinanführe.

Was Schleiermacher an der Ethik Spinoza's auszusetzen hat, läßt sich der Hauptsache nach in den beiden folgenden Sätzen zusammenfassen: 1) der Inhalt der Ethik Spinoza's sei mangelhaft, nicht das ganze sittlich zu bestimmende Leben sei in ihren Umfang aufgenommen; besonders vermißt werde das ganze künstlerische Han-

deln, für welches Spinoza persönlich des Verständnisses völlig baar gewesen. 2) So klar das Gesetz für die Erreichung des höchsten Gutes hingestellt sei, nämlich das adäquate Erkennen, das Wissen des Ganzen bei allem Handeln im Einzelnen, — so Ungenügendes sei über den Weg mitgetheilt, auf welchem man diesem Gesetze nachzukommen habe.

Zehn Jahre etwa nach dem ersten Erscheinen der „Grundlinien“ äußerte sich Schleiermacher noch einmal speziell über Spinoza's Ethik in demselben Abschnitt der Geschichte der Philosophie, welcher so eben angezogen wurde. Ein Doppeltes macht diese letzte zusammenhängende Aeußerung über unseren Gegenstand merkwürdig.

Einerseits dies: daß Schleiermacher hier einen ganz besonderen Ton auf Spinoza's Identifikation des Verstandes und des Willens legt, ja derselben eine durchaus entscheidende Wichtigkeit für die Gestaltung des ganzen ethischen Systems des Spinoza zuschreibt. In den „Grundlinien“ konnte er es nicht genügend hervorheben, wie dieses System in ächt philosophischer Weise der Einheit des obersten ethischen Grundsatzes eine einheitliche Anthropologie entgegenbrachte und das Leben der Seele insbesondere als erkennende Thätigkeit wissenschaftlich zu centralisiren wußte. Jetzt, nachdem er selber mehrfach den Versuch ethisch-systematischer Produktion gemacht, scheint ihm diese centralisirende Psychologie den empirischen Thatsachen des Seelenlebens gegenüber auch wissenschaftlich nicht ganz mehr als genügend zu gelten, und die „ungünstige Lage“ (S. 280), in der sich Spinoza nach ihm für die „eigentlich ethische Darstellung“ befand, sah er wohl jetzt zum Theil eben darin, daß jener in der Consequenz seines Systems den Willen höchstens für eine „Bejahung des Gedankens“ erklären durfte und somit den „einzigen in der Seele setzbaren Gegensatz“ nur in die Welt der Erscheinung hinausverwies.

Andererseits aber überrascht uns im höchsten Grade die Schluß-Aeußerung Schleiermachers am angeführten Orte, in welcher er die Lehre Spinoza's von der Selbsterhaltung als dem obersten ethischen Grundsatze für eine Consequenz seines „Nominalismus“ erklärt, welcher ihn gerade wie den Urheber des Occasionalismus, Geulincx,

veranlaßt habe, allein vom persönlichen Ich auszugehen, alles gemeinsam Ethische aber nur „untergeordnet zu construiren."

Diese Anschauung steht nicht nur im Widerspruche mit aller hergebrachten Meinung vom Spinozismus, welche in dessen Leugnung oder Geringschätzung des persönlichen Ich entweder die Morgenröthe einer neuen und herrlicheren Frömmigkeit oder aber den Glutstrahl der untergehenden Wahrheit erblickte, sondern es streitet auch mit dem, was Schleiermacher selber in den „Grundlinien" von der spinozistischen Ableitung aller ethischen Begriffe und Grundsätze aus dem alleinigen Sein Gottes und dem Streben Spinoza's aufgestellt hatte, die Rechte der Eigenthümlichkeit mit den Gesetzen des ganzen zu versöhnen. Die Lösung des Räthsels ist in der vorhin erwähnten Anschauung Schleiermachers über Spinoza's Physik zu suchen, wie er sie im Jahre 1812 nach langjähriger Kenntniß der vollständigen Quellenschriften aussprach. Ganz natürlich, ja, bei einem Denken von der Schärfe Schleiermachers ganz nothwendig, übertrug sich die atomistische Auffassung der spinozistischen Kosmologie auf die begleitende Theorie der denkenden Dinge. Somit wundern wir uns nicht mehr, wenn wir Schleiermacher bis zu der fast einzigartigen Bemerkung vorgehen sehen: mit allen Cartesianern habe Spinoza die Ansicht von der Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gattung nicht zu fassen vermocht (S. 280); ja „seine ethische Tendenz beruhe ganz auf der Selbständigkeit der Person." (S. 279.)

Fassen wir den Bericht über Schleiermachers verschiedene Darstellungen des Spinozismus kurz zusammen, so ergiebt sich demnach Folgendes:

Anfänglich einigermaßen schwankend, ob er Spinoza's Gott nur als Totalität der endlichen Dinge auffassen solle oder ob er nicht vielmehr im Sinne des großen Philosophen Gottes absolutes Sein von jeder Berührung mit dem Werden des Endlichen möglichst fernzurücken habe, zeigt Schleiermacher schon zur Zeit der Herausgabe seiner Reden wesentlich der ersteren Auffassung zuzuneigen, bis er nach gründlicher diplomatischer Kenntnißnahme der Urkunden die Physik Spinoza's trotz aller von Seiten des Substanzbegriffes entgegenstehenden Elemente in einer Atomistik wurzeln sieht, welche auf

ethischem Gebiet in der Gründung des ethischen Prinzipes auf die Selbständigkeit der Person allein ihren Widerschein haben soll. Und fassen wir sogleich unser Urtheil über diese doppelte Darstellung des Spinozismus in noch kürzeren Worten zusammen, so lautet dasselbe so:

Das Schwanken Schleiermacher's zwischen zwei entgegengesetzten Auffassungsweisen des Spinozismus entspricht dem Schwanken Spinoza's selber zwischen einem pantheistischen Monismus, welcher im Interesse des alleinigen Seins Gottes selbst akosmistischen Consequenzen nicht ausweicht, und dem anderen Extreme eines atomistischen Naturalismus [1]), der den anfänglichen Gottesbegriff Spinoza's selber illusorisch macht.

Daß die erste jener beiden Richtungen die ursprüngliche war und stets die wesentliche blieb, scheint aber ebensowenig zweifelhaft als: daß Spinoza auch die andere niemals ganz zu überwinden vermocht hat.

Als das hauptsächlichste Merkmal der spinozistischen Philosophie gilt uns also das Streben nach einer Unterordnung alles einzelnen und getheilten Seins unter die allumfassende Einheit des unendlichen göttlichen Seins, ein heldenmüthiger Angriff gegen die Widersprüche des Cartesianismus, getrieben von der genialen Conception des absoluten Monismus.

Dieser Auffassung steht zunächst ein Doppeltes gegenüber: 1) Die Meinung derer, welche thatsächlich in dem Spinozismus dennoch ein System der Emanation oder gar eine Art von Creationssystem erblicken, 2) die Meinung derer, welche in den spinozistischen Attributen: Anschauungsweisen eines subjektiven Verstandes zu erkennen glauben und somit ein Geistiges außerhalb der Substanz

[1]) Wir meinen auf Grund spinozistischer Terminologie einen Naturalismus des ausgedehnten und des denkenden Seins, führen aber unsere Behauptung zunächst nur das Attribut der Ausdehnung durch; der Parallelismus für die Welt des denkenden Seins ergiebt sich von selbst. — Man sage nicht „atomistischer Materialismus;" abgesehen von dem inneren Widerspruche dieses Begriffs (s. die treffenden Bemerkungen v. Harms, Abh. z. syst. Philos. Berlin 1868, S. 257 ff.) paßt er nicht auf den Spinozismus, wie aus dessen bald zu besprechender Verhältnißbestimmung der beiden Attribute zu einander hervorgeht.

bei Spinoza statuiren, gerade wie die erstere Meinung ein Physisches, was nicht die Substanz selber, also neben der Substanz sein würde, wenn auch aus ihr entstanden.

1) Was nun die erste dieser Ansichten betrifft, so streitet dieselbe gegen die allgemeinsten und unzweideutigsten Grundbestimmungen des spinozistischen Gottesbegriffes, wie sie der Wortlaut des ersten Buches der Ethik an die Hand giebt.

Die Idee eines Schöpfungsaktes, so führt u. A. K. Fischer [1]) lichtvoll aus, — und wir fügen hinzu: mag diese Idee sich auch noch so sehr verhüllen oder sich etwa umbilden in die Idee einer bloßen göttlichen Organisation — könnte nur als ein Willens- und Verstandesakt gedacht werden, während doch nach Spinoza die Determinationen des Willens und des Verstandes in dem undeterminirten, unbedingten Sein Gottes keine Stelle haben.

Ebenso streitet die Idee einer Emanation gegen die erste Grundlehre des Spinozismus von der absoluten Einfachheit oder Unwandelbarkeit Gottes; denn mit jener Idee ist die Vorstellung eines Zustandes Gottes vor der Emanation und damit die einer Veränderung in Gott unauflöslich verbunden.

Unterscheidet man aber endlich von der Emanationstheorie die schon wesentlich dem Pantheismus zuneigende Lehre von einer Entwickelung Gottes in der Welt, die dann gleichsam die „Erfüllung" des göttlichen Wesens ist, so wird auch diese dritte Fassung des Spinozismus schon durch dessen energischen Begriff des Absoluten abgewiesen, welche den von jener Theorie untrennbaren Gedanken einer Vervollkommnung des göttlichen Wesens in der Entwickelung nur ausschließen kann.

So wird die erste [2]) jener beiden Annahmen aus dem Innern des Systemes heraus unmöglich gemacht; als äußere Zeugnisse gegen dieselbe mögen nur wenige Beispiele dienen:

Da Gott, so sagt Spinoza (Eth. I, 14), das schlechthin unend-

---

[1]) a. a. O. S. 278 ff.; wir scheuen uns nicht, uns der stellenweis klassischen Darstellung K. Fischer's hier gänzlich anzuschließen.

[2]) Daß hierbei vorzugsweis an die einst epochemachenden Aeußerungen von Cuffeler und Herder zu denken ist, ergiebt der erste Abschnitt d. Abhdlg.

liche Sein ist, so kann außer Gott eine Substanz weder sein noch gedacht werden. Daher (Eth. I, 15) ist alles, was ist, in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder ohne Gott gedacht werden. Gott ist vielmehr aller Dinge immanente, nicht transiente Ursache (Eth. I, 18). Erstens, er ist wirklich ihre Ursache; denn da Gott allein ist, so haben die Dinge ein Sein nur in ihm, und alles, was ist, kann auch nur in ihm begriffen werden. Zweitens aber ist Gott der Dinge immanente Ursache; ihre transiente Ursache könnte er nur sein, wenn außer ihm etwas wäre, was in sich ist; aber die Substanz ist eine, daher giebt es außer Gott keine Substanz, nichts, was in sich ist.

Schon aus diesen wenigen Worten geht zur Genüge hervor, daß Gott und Welt im Sinne Spinoza's nur in einem Verhältniß der Inhärenz (von der Welt aus gedacht) oder der Immanenz (von Gott aus gedacht) gedacht werden dürfen. Aber allerdings scheint Schleiermacher richtig hinzuzufügen: in einem Verhältniß mittelbarer Inhärenz. Zwischen Gott und den Dingen steht bei Spinoza das Attribut, und

2) viel wichtiger, als die erste der entgegenstehenden Meinungen ist die andere, welche die spinozistischen Attribute des Denkens und der Ausdehnung nach Art des kantischen Raum- und Zeitbegriffes[1]) als subjektive Anschauungsformen eines natürlich außerhalb der Substanz seienden Verstandes betrachtet und dadurch den Monismus des Spinoza um so ernster gefährdet, als von dem Begriffe des Attributs eben als dem vermittelnden nach der einen Seite derjenige der Substanz, nach der anderen der des Modus, mithin die ganze Auffassung der spinozistischen Gott- und Weltansicht der letzten Entscheidung nach abhängig ist.

Hier ist nun zunächst zu bekennen, daß die „Ethik" uns über den Attributbegriff durchaus verschiedenartige Bestimmungen vorzuhalten scheint. Aber gerade durch ihre Verschiedenheit berechtigen

---

[1]) Wenn schon Schleiermacher, wie wir sahen, einer solchen Auffassung, allerdings nicht unbedingt, zuzuneigen scheint, so ist sie auf das entschiedenste u. A. von Erdmann (Gesch. d. neueren Philos., ersten Bandes zweite Abtheilung, Leipz. Riga, Dorx 1836) aufgestellt und vertheidigt worden; s. bes. S. 60 ff.

dieselben zu dem auch anderweit begründeten Schlusse, daß jener Begriff in Spinoza's Denken gleichsam seine eigene Geschichte gehabt hat. Diese in einigen Zügen zu verfolgen, ist uns durch die Auffindung des spinozistischen Traktats „Ueber Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit [1]) ermöglicht worden.

Von vornherein kann nicht kräftig genug festgehalten werden, daß gleich die erste authentische Erklärung Spinoza's über seinen Attributbegriff jede wesentliche Ableitung desselben aus dem Subjekte auf das schroffste zurückweist. In dem ersten Capitel nämlich des genannten Traktats handelt er von dem Dasein Gottes und sucht dasselbe aus dem im menschlichen Geiste vorgefundenen Begriffe von den Attributen Gottes zu erweisen. Woher dieser Begriff, so fragt er? Von mir sicherlich nicht; denn ich vermag doch mir selber (auch meinem Verstande) nicht mitzutheilen, was ich selber nicht habe (die göttliche Vollkommenheit, deren Ausdruck die Attribute sind). Woher also anders als von den unendlichen Attributen selbst, welche uns sagen, daß sie sind, nicht aber, was sie sind (p. 10. 12)?

Allerdings ist der Inhalt des Attributbegriffs in diesem ersten Capitel viel weniger klar hingestellt, als sein Ursprung. Beispielsweise werden für Attribute Gottes erklärt: seine Untheilbarkeit (infinitum non ex diversis partibus componi posse), seine Einzigkeit (quod non duo infinita existere possint), seine absolute Vollkommenheit und Unveränderlichkeit (quod sit perfectum et immutabile — nec etiam in aliquid melius mutari posse). Wenn nun aber Spinoza sich selbst verbessernd hinzufügt: im Grunde seien dies gar nicht Attribute, sondern nur Eigenheiten Gottes (quod Deo proprium est); denn wenn Gott auch ohne sie nicht Gott sei, so sei er es auch nicht durch sie, weil sie nichts Substantielles bezeichnen,

[1]) Ben. de Spin. tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum edidit et illustravit Ed. Böhmer, Halae 1852; als „tractatus brevis de Deo et homine ejusque valetudine“ an der Spitze der von van Vloten edirten Supplemente (Amstelod. 1862). Vgl. dazu Sigwart, Spin. neuentdeckter Traktat ... erläutert und in s. Bedeutung f. d. Verständniß des Sp. untersucht. Gotha 1866. (Citate nach der v. Vloten'schen Ausg.)

sondern selbst erst durch die substantiellen Attribute Gottes erklärt werden müssen — so haben wir diese zweideutigen Aeußerungen des ersten Capitels als den unreifen Ausdruck dessen zu betrachten, was er im zweiten mit voller begrifflicher Klarheit ausspricht.

Hier nämlich, wo er nicht mehr von dem Dasein, sondern von dem Wesen Gottes handelt und damit gezwungen ist, die einzelnen Begriffe, welche etwas über Gottes Wesen aussagen, in genauerer Fassung gegenüberzustellen, unterscheidet er das attributum von dem proprium auf das sorgfältigste [1]) (p. 34) dahin, daß jenes das Wesen Gottes ausdrücke, wie es in sich, seiner Natur nach ist, dieses aber vornehmlich das Wesen Gottes als eines wirkenden, inwiefern er die Causalität, die Prädestination und Regierung aller Dinge in sich fasse [2]). Daß aber die Attribute, nämlich „diejenigen, welche es wahrhaft sind," das immanente Wesen Gottes ausdrücken, was heißt das anders, als daß sie Bezeichnungen der objektiven, höchsten Realität sind? Und dabei bleibt es nicht nur in dem Traktat, sondern auch in der Ethik sieht ein sorgfältiger Blick den Gang der Entwickelung von jeder Schwankung auf dasselbe Resultat zurückkehren.

Was zunächst genauer den Traktat anbetrifft, so beschäftigt sich derselbe noch in dem nämlichen zweiten Capitel mit der Frage, ob die Weltdinge so zu Gottes eigenem Sein gehören, daß sie dasselbe erst vollständig machen oder erfüllen, d. h. zu demselben etwas hin-

---

[1]) Treffend macht darauf schon Sigwart aufmerksam, s. a. a. O. S. 30.

[2]) Das attributum und das proprium Spinoza's decken sich also hier vollständig mit dem, was die Dogmatik Eigenschaften des göttlichen Seins und Eigenschaften des göttlichen Wirkens nennt. Der Wortlaut der spinozistischen Unterscheidung ist dieser: (attributa) ea, quae nobis cognita, duobus tantum constant, nempe extensione et cogitatione. Dicimus enim hic tantum de talibus attributis, quae vere Dei attributa dici possunt, per quae eum in se ipso, nec tanquam extra se operantem concipimus. Omnia igitur, quae homines praeter duo ista attributa ei adscribunt . . ., vel nominatio erunt externa, uti quod sit sui constans, unicus, aeternus et immutabilis, vel quod ad operationes ejus, uti quod sit causa, praedestinator et rector omnium rerum; quae omnia Deo propria sunt. Natürlich liegt hier ein anderer Gottesbegriff zu Grunde, als in der Ethik.

zubringen, so daß, wenn man sage, Gott und jene Weltdinge machen ein Ganzes aus, man ihm in einem Augenblicke mehr Sein zuschreibe als in einem anderen. Die Antwort Spinoza's lautet natürlich entschieden verneinend, und zwar auf Grund seines Attributbegriffes.

Da es nämlich die Attribute seien, welche das Wesen Gottes ausmachen, die Attribute aber ihrem Begriffe nach jedem niederen Gattungsbegriffe übergeordnet, auch durch keinen Gattungsbegriff des Endlichen überhaupt bestimmbar seien, so könnten auch die Weltdinge — er nennt sie hier noch „geschaffene Dinge" — zu den göttlichen Attributen durchaus nichts hinzubringen, geschweige denn das göttliche Sein vermehren oder erhöhen, so eng sie auch mit demselben verbunden seien (pp. 44. 46). Allein von dieser Auffassung aus kann denn auch Spinoza, wenn er von der Untheilbarkeit der göttlichen Substanz handelt, sich so ausdrücken; „Gott ist die Ausdehnung" (p. 30). Von dieser Auffassung aus kann er auch schließlich im Appendix so weit gehen (Propos. 3), die göttliche Substanz und deren Attribute mit diesen Worten für absolut identisch zu erklären: „Jede [1]) Substanz, oder ihre Attribute, ist ihrer Natur nach unendlich" (p. 236; vgl. p. 26: quod omnia ista attributa una sint substantia nec diversae).

Mit Recht zieht Sigwart zwei Briefe an Oldenburg hierher (Epp. 2. 4. ed. Brud. Tom. II. p. 145. 148, beide aus dem Jahre 1661, also aus sehr früher Zeit), deren Vergleich die nach dem Vorigen nun nicht mehr überraschende Thatsache einer völlig gleichen Definition des Substanz- und des Attributbegriffes ergiebt [2]).

Aber noch fehlt ein Hauptlehrsatz des Tractats über den Attributbegriff: nämlich der von der unendlichen Vielheit der Attribute. Je vollkommener ein Ding ist, desto mehr Realität hat es. Das vollkommenste Wesen ist demnach das allerrealste; ihm muß also „alles zugeschrieben werden, was irgend ein Sein ausdrückt," d. h. es hat unendlich viele Attribute (p. 26). Strenger konnte der absolute

---

[1]) Daß es nur eine, die göttliche Substanz geben könne, wird gleich darauf zu beweisen versucht.

[2]) Beide sollen sein: id quod in se est et per se concipitur, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei.

Monismus auf Grund der objektiven Realität der Attribute nicht festgehalten werden.

Dadurch jedoch, daß nun der unendlichen Vielheit der Attribute Gottes nur zwei als erkennbar gegenübergestellt wurden, die Ausdehnung und das Denken, war unzweifelhaft, was Sigwart (a. a. O. S. 43) zu übersehen scheint, schon im Tractat der Uebergang zu irgend einer Unterordnung des Attributbegriffes unter die Bestimmung des endlichen Verstandes nothwendig gegeben. Der Gottesbegriff verlangte eine unendliche Vielheit der Attribute; nur zwei davon können wir wahrnehmen, weil in diesen beiden unser eigenes Wesen als ausgedehntes und denkendes, leibliches und geistiges, ausschließlich Wirklichkeit habe: der Gegensatz dieser beiden gleich unentbehrlichen Annahmen trieb nothwendig darauf hin, die Theilnahme des Verstandes an den constituirenden Faktoren des Attributbegriffes in die Definition desselben mitaufzunehmen.

Angekündigt wurde dieser Zusatz in der auch von Sigwart angezogenen klassischen Stelle aus dem an Simon de Vries gerichteten Briefe [1]), in welcher Spinoza erklärt: Unter Substanz verstehe er das, was in sich ist und durch sich begriffen wird . . .; dasselbe verstehe er unter dem Attribut, nur mit Beziehung auf den erkennenden Verstand, welcher der Substanz ein bestimmtes Wesen zuschreibe [2]).

Endgiltig angenommen aber ward diese Modifikation erst in der vierten Definition am Anfange der Ethik, welche nun aus ihrer Genesis heraus vollkommen klar ist: Attribut heißt das, was der Intellekt an der Substanz wahrnimmt als ihr Wesen constituirend.[3]) Was K. Fischer (a. a. O. S. 340) durch grammatische Mühwaltung zu beweisen sucht, daß nämlich in jener Definition das Attribut und nicht der Intellekt als das Constituirende gelten solle, ist durch das

[1]) ed. Brud. Tom. II, p. 206. Der Brief stammt aus dem Jahre 1663 (Ep. 27).

[2]) idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.

[3]) Attributum est, quod intellectus de substantia percipit tanquam essentiam ejus constituens.

Vorige geschichtlich bewiesen. Unbegründet aber ist es, wenn K. Thomas (a. a. O. S. 125. 126) den Definitionen an der Spitze der Ethik ihrer (unerwiesenen) Nachlässigkeit wegen auch „jede Spur des Ansehens" absprechen will. Gerade die sechste Definition [1]), welcher nächst der vierten der Hauptangriff jenes Kritikers gilt, scheint zu der an sich allerdings schwierigen vierten Definition den unzweideutigsten Commentar zu liefern. Energischer kann doch die objektive Realität der Attribute nicht festgestellt werden, als durch den Ausdruck: die Substanz bestehe in unendlich vielen Attributen.

So sollen denn gerade die vierte und die sechste Definition den Maßstab abgeben, mit dem wir die verschiedenen Versuche messen, die dunkele Sprache Spinoza's über das Attribut dem Verständniß nahezubringen.

1) Die Attribute sind nicht: Arten oder auch Vermögen der verständigen Anschauung; denn nach der vierten Definition sind sie nicht Arten, wie der Intellekt die Substanz wahrnimmt, sondern das, was er an derselben wahrnimmt als ihr Wesen ausmachend.

2) Die Attribute sind nicht: Vermögen der Substanz (K. Fischer a. a. O. S. 356), da doch ein Vermögen immer nur ist, was zur Wirklichkeit gelangen kann: die Attribute aber sind ein Ur-Reales, ein ewig Seiendes; denn die Substanz besteht in den Attributen.

3) Die Attribute sind auch nicht einmal: Eigenschaften der Substanz (Jakobi a. a. O. S. 183); denn noch ein Mal: die Substanz besteht in ihren Attributen, und daß sie in ihren Eigenschaften bestehe, wird nicht behauptet werden [2]).

4) Fassen wir nun die vierte und sechste Definition zusammen, so ergiebt sich aus dem Wortlaute zunächst dies: die Attribute sind die Substanz unter den Anschauungsformen des Intellekts. Wenn

---

[1]) Per deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

[2]) Vgl. dazu den Anfang des Appendix zum 1. Buche der Ethik, wo als Eigenschaften (proprietates) der Substanz aufgeführt werden: quod Deus necessario existat, quod sit unicus, quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat, quod sit omnium rerum causa libera.

aber die Substanz in ihren Attributen besteht, so folgt daraus von selbst, was Eth. I, 10 noch ausdrücklich betont wird: daß ein jedes Attribut der einen Substanz durch sich begriffen werden muß, daß also die Wahrnehmung des Attributs durch den Intellekt (Def. 4) nicht für das Attribut an sich, sondern nur subjektiv für unseren Attributbegriff wesentlich ist — oder in anderen Worten: Zwar sind die Attribute, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt; aber sie sind, was sie sind, auch wenn der Verstand sie nicht wahrnähme. Sie sind also ein objektiv Reales. Da sie nun aber etwas Verschiedenes sind, so verschieden, daß sie nicht einmal auf einander einwirken [1]), sondern neben einander als ebenbürtige Glieder des Weltganzen bestehe, so sind sie — natürlich nicht: verschiedene Substanzen [2]), sondern: die Substanz in ihren Verschiedenheiten, die ewigen Gattungen der Substanz in der Substanz.

Hiermit sind die Bedenken, welche sich auf Grund des Attributbegriffes gegen Spinoza's absoluten Monismus erheben können, als überwunden anzusehen. Nicht nur die Annahme eines anschauenden Verstandes außerhalb der Substanz hat sich als unspinozistisch erwiesen; es haben sich vielmehr zugleich zwei andere Auffassungen als unhaltbar dargethan, deren eine durch ihre Erklärung der Attribute als „Vermögen der Substanz" wieder zu Gedanken an Creation oder Emanation hinüberzuführen geeignet ist, deren andere aber durch ihre Einführung von „Eigenschaften" in das innere Leben und Sein der Substanz selbst deren Grundwesen als undeterminirtes, absolutes Sein ernstlich gefährdete.

Die soweit bewährte monistische Lehre wird sich zunächst aber auch in Betreff ihres Modusbegriffes oder ihrer Auffassung der endlichen Einzeldinge zu behaupten wissen. Sind die Attribute gleich den ewigen Gattungen des Seins, so sind die „Modi der Attribute" oder die endlichen Dinge nichts anderes als die Exemplare der Gattungen des Seins. Betrachten wir nun die Substanz, deren

---

[1]) Allerdings enthält noch der Traktat die entschiedensten Aeußerungen über das Leiden eines Attributs vom anderen u. dgl. (s. Sigwart, a. a. O. S. 53—61).

[2]) Diese Folgerung wird zum Ueberfluß in dem Scholion zu Eth. I, 10 ausdrücklich zurückgewiesen.

Gattungen die Attribute sind, als das All, als das Ganze, so ergiebt sich für die Exemplare dieser Gattungen von selbst der Begriff von Theilen der Substanz. Und dies sind sie wirklich; die ganze Natur ist dem Spinoza ein „Individuum, dessen Theile die einzelnen Körper" sind (s. Schol. zu Eth. II, Lemma 7); ja es kann unbedenklich behauptet werden, daß der Theilbegriff die Grundlage des ganzen zweiten Buches der Ethik ist.

Aber mit großartiger Energie wird diesem Begriffe fort und fort alles das abgerungen, was ihn für die Idee von dem einheitlichen, allumfassenden Sein Gottes gefährlich zu machen vermöchte.

Kein Attribut der Substanz, so lautet schon die 12te Proposition des ersten Buches der Ethik, darf so gefaßt werden, daß daraus die Theilbarkeit der Substanz folgen würde. Denn die Theile, in welche die so aufgefaßte Substanz zerfiele, würden die Natur der Substanz entweder behalten oder nicht; im ersteren Falle würden dann viele Substanzen mit je verschiedenen Attributen entstehen, was gegen den Lehrsatz von der Einheit der Substanz ist; im anderen Falle aber würde die Substanz durch ihre Trennung in unsubstantielle Theile überhaupt ihr Wesen als Substanz einbüßen und zu sein aufhören, was gegen den Lehrsatz von dem allerrealsten Sein der Substanz ist.

Noch entschiedener und ganz von dem Attributbegriff absehend stellt die folgende Proposition die Untheilbarkeit der Substanz hin [1]). Die Natur der Substanz könne nur als unendlich gedacht werden; nun aber würde ein Theil der Substanz gleich einer endlichen Substanz sein; folglich giebt es keinen Theil der Substanz.

Es wird nun nicht angehen, mit Erdmann (a. a. O. S. 86) die eine Reihe der hierher gehörigen Aeußerungen Spinoza's durch die andere für „sogleich zurückgenommen" zu erklären. Vielmehr wird der angedeutete scheinbare Widerspruch im Geiste des Systems ungefähr so zu lösen sein:

1) Selbstverständlich ist kein einzelnes Ding die ganze Sub-

---

[1]) Bemerkenswerth ist der Eifer, mit welchem schon der Traktat für die Untheilbarkeit der Substanz eintritt (s. pp. 30. 32).

stanz, und ebensowenig sind die einzelnen Dinge verschiedene Substanzen — und dennoch sind sie in Gott und werden in ihm angeschaut (vgl. Eth. I, 23, Dem.); folglich sind sie Theile der Substanz [1]). Aber

2) gerade, weil sie in Gott und nur in Gott ihr Sein haben, d. h. gerade weil sie Theile der Substanz sind, können sie nicht solche Theile der Substanz sein, welche in sich sind und durch sich begriffen werden, d. h. (s. Trendelenburg Beitr. II, S. 57. 58) sie setzen dieselbe weder zusammen noch sind sie von derselben abtrennbar, oder sie sind nicht realiter, nicht als in sich seiende Dinge, sondern nur modaliter, nur als Arten des einen substantiellen Seins von einander verschieden.

Hiermit ergiebt sich als der Gottesbegriff Spinoza's die Idee von dem ausgedehnten und denkenden unendlichen Sein, welches die Gesammtheit der Körper- und Gedankenwelten zu absoluter Einheit in sich zusammenfaßt und mit den Gesetzen seiner freien Nothwendigkeit durchdringt, so daß außer ihm nichts ist, alles nur in ihm sein Wesen hat und nichts ohne ihn, nichts gegen ihn sein kann, was nicht damit das Sein verliere — selbst nicht körperlich, aber das All der Körper in sich begreifend, auch nicht selbstbewußte [2])

---

[1]) Es wird also auch darin schwerlich Erdmann (a. a. O. S. 86) beizustimmen sein, wenn er sagt: „die Modi finden sich neben der Substanz ein. Ganz wie die Attribute in einen äußeren Verstand fallen (?), so liegt die Nothwendigkeit, die Substanz in Modis zu sehen, nicht in ihr, sondern in uns, d. h. in unserer Imagination. Die Substanz, in sich betrachtet, ist nur natura naturans; nur dadurch, daß wir sie mit der Imagination betrachten, kommt uns der Begriff der natura naturata.“ Im geraden Gegensatze hierzu definirt Spinoza (Eth. I, 29 Schol.) die natura naturata als die Gesammtheit dessen, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt (nicht: was aus einer inadäquaten Vorstellung der menschlichen Imagination folgt), während er die Gesammtheit der unendlichen göttlichen Attribute natura naturans nennt. Nur das ist nach Spin. der Fehler der Imagination, daß sie die endlichen Dinge als in sich seiende auffaßt und somit die Einheit der Substanz zerreißt.

[2]) Schon §. 4 des ersten Abschnitts ergab, daß die theistische Auffassung des Spinozismus, so weit sie diesem einen selbstbewußten Gott vindiciren wollte, in ihren Hauptvertretern sich selber so umfassende Einschränkungen auferlegte, daß dieselben fast einem Verzichte auf das eigene Recht gleichzusetzen waren. Die Gründe waren klar. Allerdings ist zunächst der menschliche Geist nach der Lehre

Persönlichkeit, aber das All der Gedanken umschließend: das über alle Bestimmtheit und Veränderung erhabene, alle Gegensätze des Unendlichen und Endlichen in sich auflösende, d. h. absolute, ewige Allsein.

Im Spinozismus sei „zu viel Gott," sagte einst Hegel (s. S. 31 dies. Abh.). Er hatte Recht; und dies „Zuviel" zeigte zerstörende Consequenzen. Kühn hat Spinoza alles Weltsein gleichsam in das Sein Gottes hineingewiesen. Aber was ist das für ein Weltsein? Offenbar ein ewig fließendes, seinem Wesen nach unterschiedenes, veränderliches. Woher diese Unterschiede und diese Veränderung? Von oben her hat sich Spinoza selber die Erklärung unmöglich gemacht, da er alles außergöttliche Sein leugnete, um mit der Aufhebung jeglicher Beziehung Gottes auf ein wandelbares Sein außer ihm Gottes eigene Unwandelbarkeit und Einfachheit begrifflich zu sichern. Wenn nun aus dem gegensatzlosen und unveränderlichen Absoluten Unterschied und Wandelbarkeit des Weltseins nicht hervorgehen kann, so muß das Endliche selber deren Ursprung sein — und hiermit ist das scheinbar in Gott vernichtete endliche Sein der Substanz wieder entrissen und zwar, um nun aus der zusammenhaltenden Einheit des umschließenden göttlichen Seins in eine Isolirung zu treten, welche ihrerseits das Absolute zu vernichten droht. Es ist also nicht so sehr, wie oft behauptet wurde, das Fehlen eines Individuationsprinzipes, was den Spinozismus mit sich selber in Widerspruch

---

des 2. B. d. Eth. nicht nur Idee des Körpers, sondern auch Idee dieser Idee, er denkt sein Denken, ist selbstbewußt — und dieser selbstbewußte menschliche Geist, diese Idee der Idee ist in Gott; aber sie ist in Gott doch stets nur, wie der Modus in der Substanz, d. h. sie ist in Gott als in etwas Anderem so schon Böhmer, s. S. 59. Selbstbewußt und persönlich ist Gott also nach Spinoza ebenso wenig als körperlich — obgleich er denkend ist und ausgedehnt. Hieraus allein wird wahrscheinlich, daß die intellektuale Liebe Gottes zu sich selbst (s. Löwe, a. a. O. 289) im Sinne Spinoza's mit der intellektualen Liebe des menschlichen Geistes zu Gott gleichbedeutend ist. Ausdrücklich spricht dies Eth. V, 36 so aus: Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat (scil. in modis) — und er fügt sogar noch die Beschränkung hinzu: non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest. Im übrigen s. Lehmans gg. Löwe (a. a. O. 120—124).

bringt: Das Variationsprinzip fehlt — auch nicht dem Spinozismus überhaupt, wohl aber dessen pantheistischem Monismus, welcher durch jenen Mangel zu einem Bündniß mit einem geradezu atomistischen Naturalismus genöthigt wird und dadurch seine Hegemonie unrettbar verliert.

Zwei Fragen nämlich erheben sich zunächst bei der Untersuchung über Spinoza's Variationsprinzip:

1) welches ist das Wesen,

2) welches der Ursprung der Unterschiedenheit und Veränderung des Weltseins? Nach beiden Seiten betrachtet Spinoza selber zunächst dasjenige Weltsein, welches unter das Attribut der Ausdehnung fällt.

1) Auf die erste Frage [1]) also antwortet er: der Unterschied der endlichen Dinge ist kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer. Da von der Substanz durch die ersten Definitionen selbst, sowie durch die daraus gezogenen folgerichtigen Schlüsse [2]) der Zweckbegriff gänzlich ausgeschlossen ist, so ist das Gesetz der Dinge die Causalität allein; alle Dinge sind folglich nur „Effekte" oder Wirkungen und müssen als solche begriffen werden (vgl. Eth. I. Axiom. 3. 4. ed. Brud. p. 188). So ist denn jedes einzelne Ding ein bestimmter Effekt, und die verschiedenen einzelnen Dinge können nur verschieden sein durch das Mehr oder Weniger von bewirkenden Ursachen, aus denen sie resultiren. Und umgekehrt „nichts existirt, was nicht selber seiner Natur nach irgend einen Effektus hervorbringe" (Eth. I, 36. vgl. 34. 35), und so sind nach dieser aktiven Seite die einzelnen Dinge nur verschieden durch das Mehr oder Minder von Wirkungen, von denen sie selbst die bewirkenden Ursachen sind. — Wenn nun also die Verschiedenheit und Veränderlichkeit im Weltsein auf das verschiedene Maß von Kräften zurückzuführen ist, aus denen die einzelnen Dinge in der stets wechselnden Beschaffenheit ihrer verschiedenen Daseinsmomente entstehen, so er-

[1]) Auch an dieser Stelle schließen wir uns eng der lichtvollen Darstellung K. Fischer's an (s. a. a. O. S. 399—405).

[2]) s. bes. Eth. I, 17 Schol. ed. Brud. pp. 202—204 u. d. Appendix zu Eth. I, pp. 217—222.

hebt sich nun die neue Frage, was die verschiedene Vertheilung der Weltkräfte leite, was dabei das Maßgebende sei? Die Antwort Spinoza's lautet:

2) Der Ursprung oder das Prinzip der Unterschiede und Veränderungen zwischen den einzelnen Körpern als endlichen Modis sind die „unendlichen Modi" der Bewegung und Ruhe (Eth. II, 13; dazu die Scholl. Lemm. u. s. w. ed. Brud. pp. 233—239). Alle Körper (Ax. I, p. 234) sind entweder in Bewegung oder in Ruhe, oder, da Ruhe nur „gehemmte Bewegung" ist, alle Körper bewegen sich bald schneller bald langsamer (Ax. II, p. 234). Diejenigen Körper nun, welche sich ausschließlich durch Bewegung und Ruhe, durch Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden, sind die einfachsten Körper (corpora simplicissima Ax. p. 236), die „Elemente der Körperwelt." Wenn nun mehrere dieser einfachsten Körper von den übrigen so afficirt werden (Defin. p. 236), daß sie sich ihre Bewegungen gegenseitig mittheilen und so auf einander stoßen, so bilden diese vereinigten Körper zusammen einen „zusammengesetzten Körper" (corpus compositum), ein „Individuum zweiter Art" (inviduum secundi generis), welches sich von den übrigen Individuen derselben Stufe nur durch die Zahl der concurrirenden einfachsten Körper unterscheidet, welche in ihm enthalten sind. Er ist vollkommener, als die einfachsten Körper, weil er mehr Wirkungen in sich vereinigt und mehr Wirkungen von sich ausgehen läßt. Aus der Composition mehrerer Körper der zweiten Stufe entsteht ein Individuum dritter Art mit wieder erweitertem Maß der Kräfte u. s. f. Consequenter konnte allerdings der Grundsatz von dem nur Quantitaven der körperlichen Unterschiede nicht festgehalten werden.

Fragt man nun aber endlich, was denn das leitende Prinzip der Bewegung und Ruhe selber sei, so ergiebt es sich, daß Spinoza, um den Zusammenhang der im zweiten Buch der Ethik enthaltenen Körperlehre mit der Lehre des ersten Buches von der allumfassenden Substanz zu sichern, schon im voraus mit einem Glaubenssatze geantwortet hat: die Nothwendigkeit der göttlichen Natur sei es, aus welcher auch die mannichfach verschlungene Reihe der endlichen Ur-

sachen hervorgehe. Und in der That: so verwickelt auch der Causalzusammenhang der Bewegungen ist, durch welche die endlichen Körper sich unter einander determiniren (Eth. I, 28), so ist der Begriff des Zufälligen dennoch nicht nur von den „unendlichen Modis" (Eth. I, 27), sondern ebenso von den endlichen Modis, von deren Bewegungen und gegenseitigen Einwirkungen auf das bestimmteste ausgeschlossen. Denn so heißt es bei Spinoza (Eth. I, 29. Demonstr.):

1) Alles, was ist, ist nur in Gott. Gott aber ist nothwendigerweise, nicht zufälligerweise. Folglich ist auch alles endliche Sein, so weit es in Gott ein Sein hat, nothwendiges Sein.

2) Alles, was wirkt, wird zu diesem Wirken durch Gott als oberste Ursache bestimmt. Gott aber wirkt frei, d. h. aus der Nothwendigkeit seiner Natur heraus; folglich ist auch alles endliche Wirken nothwendiges Wirken [1]).

Hiermit wäre denn Spinoza's Monismus scheinbar gerettet, um so mehr als durch die Definition der Bewegung und Ruhe als „unendlicher" Modi auch deren Beziehung auf die unendliche Substanz gewährleistet scheint.

Aber vergeblich weichen wir der letzten Frage aus: wie kann die Nothwendigkeit der spinozistisch gedachten unveränderlichen Gottnatur ein Geschehen, wie Unterscheidung und Veränderung regieren, welches ihrem Wesen nicht nur fremd, sondern geradezu widersprechend ist?

Von Seiten des spinozistischen Monismus bleibt diese Frage unbeantwortet; erst Spinoza's unfreiwilliger, aber unvermeidlicher Atomismus ist es, welcher dieselbe erledigt, indem er die einfachsten Körper mit bewegender Kraft ausrüstet und nun auch die Ursache der Veränderung in diese einfachsten Körper selber verlegt. Ein „unendlicher Modus" hätte für Spinoza selber, wenn er in der Consequenz seines Systems verblieb, ein Unbegriff sein müssen.

[1]) Darin also wird wohl der Darstellung von K. Fischer zu widersprechen sein, wenn er (a. a. O. S. 370) den unendlichen und nothwendigen Modis (mit einer auf dem Anfang von Eth. II beruhenden scheinbaren Berechtigung) die endlichen Modi als „zufällige" gegenüberstellt und schon dadurch, ohne es zu wollen, den ganzen Zusammenhang des spinozistischen Systems thatsächlich auflöst.

Die Idee aber von einer „Substanz, die sich nicht verändert, während ihre eigenen Modi sich verändern," wie sie schon der Traktat aufstellt (p. 30. 32) und das Scholion zu Eth. II, 13 (p. 238) dieselbe wiederholt, ist gerade deßwegen ein unvollziehbares Postulat, weil Spinoza selber im monistischen Interesse die Modi alle mit der Substanz auf eine so innige Weise verbunden hat, daß alles Geschehen in den Dingen im Grunde für ihn nur ein Geschehen in Gott selber sein kann [1]). So übt Spinoza's Gottesbegriff an sich selber eine strenge Kritik.

Die tastenden Bemerkungen Schleiermachers über das Wesen des Spinozismus erscheinen demnach angesichts der geringen Hilfsmittel, mit denen er für diesen Gegenstand ausgerüstet war, als unzweideutige Beweise einer früh genialen kritischen Umsicht und Schärfe. Daß einer seiner älteren Zeitgenossen, Moses Mendelssohn, aus den Jakobi'schen Erläuterungen des Spinozismus einen ähnlichen inneren Widerspruch herausfühlte und von diesem aus auf die Unhaltbarbeit des spinozistischen Gottesbegriffes schloß, kann den hohen kritischen Takt Schleiermachers nur bestätigen. „Bisher glaubte ich immer," so schreibt Mendelssohn an Jakobi, „nach dem Spinoza habe bloß das einzige Unendliche Substantialität ... Sie geben (dieselbe) dem Einzelnen." — „Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist, so scheint mir nach diesem System der Rückweg von dem Endlichen in das intensiv Unendliche schlechthin unmöglich zu sein" (s. Jak. a. a. O. S. 118. 119). Und in der That, auch darin wird

[1]) Wenn wir also dem Schleiermacherschen Satze eine Berechtigung einräumten: daß Spinoza's Lehre von den Attributen augenscheinlich nur ein Verhältniß mittelbarer Immanenz oder Inhärenz zwischen Gott und Welt statuire, so ist diesem Zugeständniß durch die Fassung der Attribute als „oberster Gattungen des Seins" seine Bedeutung genommen worden. Eine wirkliche Vermittlung zwischen Substanz und Modis verbleibt den Attributen nur bei den anderen drei Auffassungen derselben als Anschauungsformen des Verstandes oder als Vermögen oder Eigenschaften Gottes. Uebrigens wird es hoffentlich unnöthig sein, die gegebene Auffassung der Attribute als oberster Gattungen des Seins (natürlich der Substanz) zu schützen gegen Bedenken, welche etwa aus Spinoza's Polemik gegen die aus den Dingen (den einzelnen Modis) abstrahirten „Universalbegriffe" (Eth. II. 40. Schol. 1.) herrühren möchten.

Mendelssohn Recht behalten müssen: „kein Zusammennehmen des Eingeschränkten führt zu dem Uneingeschränkten." Alle Versuche Spinoza's, trotz des Eth. II. aufgestellten Programms seiner Physik dem obersten Postulate seines Substanzbegriffes gerecht zu werden und durch die Addition der „Individuen" erster, zweiter, dritter Art u. s. w. zu dem einen „Individuum der Natur" zu gelangen (Eth. II, 13. Schol. 2. p. 238), haben daher nicht mehr Werth, als die besonders in den Briefen zerstreuten, nie ausgeführten Versprechungen einer umfassenderen Durchführung seiner Körperlehre im ursprünglichen Sinne seines Systems [1]).

Absichtslos sind nun übrigens, wie es scheint, in der vorgetragenen Ansicht von dem Wesen des spinozistischen Gottes- und Weltbegriffs die vier verschiedenen Auffassungen desselben Gegenstandes, wie der erste Abschnitt kurz über sie berichtete, durch den schlichten Gang der Untersuchung zu einer Art von Vereinbarung zusammengeführt worden. Die atheistische und die theistische wurden nur zum Theil verworfen, zum anderen Theil lösten sie sich selbst in die pantheistische Betrachtung auf; der letzteren aber wurde als mitberechtigt eine naturalistische Auffassung des Spinozismus beigeordnet, welche wegen ihrer atomistischen Grundlage sich ungenauerweise für materialistisch ausgab.

Der so begründeten Ansicht von Spinoza's Theologie und Kosmologie entsprechen nun aber mit unverkennbarem, innerem Zusammenhange seine anthropologischen Grundanschauungen ebensosehr, als seine Ethik im engeren Sinne und sein Religionsbegriff. Seine

Lehre vom Menschen

zunächst steht unter dem unmittelbaren Einfluß seiner Substanz- und Attributslehre.

Gott, die Substanz, ist ausgedehntes und denkendes Sein; die Modi des ausgedehnten Seins heißen Körper, die Modi des denkenden Seins sind die Ideen. Je mehr einfache Körper sich zur Bildung eines zusammengesetzten Körpers vereinigen, desto vollkom-

[1]) Auch Erdmann (a. a. O. S. 85—98) kommt schließlich auf eine der Schleiermacherschen ganz ähnliche Beurtheilung des Spinozismus hinaus, vgl. S. 30 dies. Abh.

mener ist er, denn desto mehr kann er selbst auf die übrigen Körper einwirken. Der vollkommenste Körper ist der menschliche; denn da er der am reichsten zusammengesetzte ist, so kann er auch auf die Körperwelt außer ihm die mannichfaltigsten Wirkungen der Bewegung und der Anordnung ausgehen lassen (Eth. II, 13. Post. 1. 6. ed. Brud. p. 238). Dasselbe Ding nun, welches unter dem Attribut der Ausdehnung als Körper erscheint, ist Idee unter dem Attribut des Denkens; der menschliche Körper unter dem Attribut des Denkens ist Geist (mens). Das Objekt des menschlichen Geistes ist zunächst (was er nicht selber ist, gewissermaßen sein Nicht-Ich) der menschliche Körper (Eth. II, 13). Der Geist ist also die Idee des menschlichen Körpers — nicht etwa ein abstrakter Begriff, sondern: wie der menschliche Körper fort und fort von außen her afficirt wird und nach außen wirkt, so ist der Geist die stets lebendige, wechselnde Idee dieser mannichfachen, ebenfalls stets wechselnden Affektionen und Wirkungen des eigenen Körpers (Eth. II, 14. Dem.; II, 19).

Dreifach aber ist die menschliche Erkenntniß nach Ursprung und Werth. Die sinnliche Empfindung, welche durch die vorübergehende gegenseitige Einwirkung zweier oder mehrerer Körper hervorgerufen wird, begründet nur eine Meinung oder Einbildung [1]) von diesen Körpern. Eine vernünftige [2]) Erkenntniß ist dagegen die, welche, auf Grund gemeinsamer Begriffe (notiones communes) von den Gesetzen des Geschehens in der Körperwelt, von den momentanen sinnlichen Empfindungen aus in das innere, nothwendige Wesen der auf einander wirkenden Körper einzudringen d. h. die endlichen Modi auf die ewigen und unendlichen Attribute Gottes zurückzuführen weiß [3]). Umgekehrt endlich geht die dritte und höchste Erkenntnißart von der Anschauung der ewigen Attribute Gottes selber aus, um von

---

[1]) Cognitio primi generis, opinio vel imaginatio, schließend entweder ex experientia vaga oder ex signis.

[2]) ratio et secundi generis cognitio.

[3]) Anders wird der Unterschied der zweiten von der dritten Erkenntnißart nicht zu formuliren sein; denn schon diese cognitio secundi generis wird als nothwendig wahr hingestellt (Eth. II, 41.).

hier die Dinge im Lichte des göttlichen Wesens allein zu begreifen. Dies ist intuitives Wissen (Eth. II, 40. Schol. 2).

Der volle spinozistische Geistesbegriff kann aber nicht gewonnen werden, wenn nicht zu diesen Bestimmungen noch ein Element hinzugefügt wird: das Selbstbewußtsein (idea mentis). Daß ohne dieses Element der ganze Geistesbegriff in sich ein illusorischer, „das Denken offenbar kein Denken" wäre, ist ebenso gewiß, als daß Spinoza dasselbe zur Construktion seines Sittlichkeitsbegriffs unmöglich entbehren konnte — und daß es im Zusammenhange seiner Geisteslehre nur durch einen deus ex machina im eigentlichsten Sinne, durch einen plötzlichen, an sich unmotivirten Rekurs auf die göttliche Substanz als denkende gewonnen wird [1]). Eth. II, 13 lehrte noch: das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist constituire, sei der Körper oder ein bestimmter Modus der Ausdehnung und nichts Anderes (et nihil aliud). Demgemäß heißt es auch Eth. II, 19: der menschliche Geist erkenne seinen Körper, sogar schon dessen bloßes Dasein ausschließlich durch die Ideen von den Affektionen des Körpers. Eine logische Nöthigung, nunmehr über den Körper und dessen Affektionen als Objekt des Geistes hinauszugehen, war in diesem abgeschlossenen, wenn auch etwas dürftigen Gedankenkreise nicht enthalten. — Aber plötzlich geht die 20. Proposition auf Gott über und erklärt in Gemeinschaft mit Prop. 21: da es in Gottes allumfassenden Denken eine Idee von dem menschlichen Geiste

---

[1]) Eine ähnliche Operation auf dem Gebiete der Ausdehnung vorzunehmen, daran denkt Spinoza nicht trotz des sonst so geflissentlich festgehaltenen Parallelismus der Attribute. Zuerst machte Erdmann (Verm. Auff. S. 181) mit gründlichem Beweise auf das Gewaltsame der spinozistischen Theorie von der idea mentis aufmerksam. Dem gegenüber hebt K. Fischer dies Doppelte hervor (a. a. O. S. 469—472): 1) Geist und Körper seien dem Spinoza eins; wenn es also eine Idee vom Körper gebe, so gebe es auch nothwendig eine Idee von dem mit dem Körper identischen Geiste. 2) Die Ideen von dem Körper seien dem Spinoza Produkte des Geistes, daher auch seine Objekte; denn alles endliche Sein (folglich auch jene Produkte des Geistes selbst) sei sein natürliches Objekt. Was das Erste anbetrifft, so antwortet darauf die Ausführung unsers Textes auf S. 80 („Hiermit ist aber dennoch u. s. w.) Das Zweite aber beruht auf einer Anschauung, die kaum spinozistisch genannt werden möchte; nach Spinoza ist eher der Geist ein Produkt der Ideen, als umgekehrt die Ideen Produkte des Geistes.

geben müsse (der menschliche Geist aber ein Theil des unendlichen Denkens Gottes selber sei Eth. II, 11. Cor.), so müsse diese Idee (Gottes) von dem menschlichen Geiste mit diesem selber vereinigt sein, und zwar auf dieselbe Art, wie der Geist an sich mit dem Körper vereinigt sei, d. h. der menschliche Geist müsse seinem Wesen nach selbstbewußt sein. Hiermit ist aber dennoch etwas Anderes, als der menschliche Körper Objekt des menschlichen Geistes geworden, nämlich: die Idee des Körpers oder der Geist selbst. Geist und Körper sind nun allerdings nach Spinoza eins in ihrem Substrat (in ihrer res)[1], welches ein Theil des göttlichen Seins ist; aber identisch sind sie auch ihm nicht, denn Denken und Ausdehnung sind ihm nicht identisch[2]), sondern zwei verschiedene Attribute Gottes, aus der unendlichen Fülle verschiedener göttlicher Attribute für den Menschen allein erkennbar, weil er in ihnen beiden sein Wesen hat.

Aus diesen allgemeinsten Daten ergiebt sich für den Geistesbegriff Spinoza's Folgendes:

Der menschliche Geist ist eine Summe von Ideen, deren Objekt zunächst der eigene Körper und die ihn afficirende Körperwelt, sodann aber auch die eigenen Ideen von dieser Körperwelt sind — nicht eine Funktion des Körpers (materialistisch), auch nicht (idealistisch) dem Körper übergeordnet, auf ihn zu wirken, ihn zu leiten[3]), — ebensowenig mit ihm identisch, als ihm gegenüber mit einer besonderen Seelensubstanz begabt, wohl aber auch ein Theil der göttlichen Substanz, daher verbunden mit dem Körper in der Einheit ihres substantiellen Substrats und zugleich demselben beigeordnet als die sich selbst objektive Idee, welche seine wechselnden Affektionen und Wirkungen stetig begleitet.

Ob und inwieweit eine solche Fassung des Grundverhältnisses

[1]) Eth. II, 21. Schol. nennt sie Spinoza sogar unum individuum.

[2]) K. Fischer bleibt sich wohl selber in dieser Beziehung nicht ganz treu, wenn er a. a. O. S. 397 Denken und Ausdehnung als „von Ewigkeit her identisch" bezeichnet und S. 462 sagt: „Sobald aber der Geist nur durch den Körper erklärt wird, so ist der Unterschied zwischen Denken und Ausdehnung aufgehoben und damit das Prinzip des Spinozismus verlassen."

[3]) Eth. II, 7: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

von Leib und Seele, welche wir die parallelistische nennen möchten, die Schwierigkeiten der materialistischen und der idealistischen Psychologie zu heben geeignet sei, diese Frage gehört an einen anderen Ort. Aber ein Doppeltes verdient aus dem Inhalte der gegebenen Definition hervorgehoben zu werden.

1. Der menschliche Geist ist eine Summe von Ideen. Summe aber ist keine Einheit. Es fehlt bei Spinoza dem menschlichen Geiste die Einheit des Subjekts. Auf das ausdrücklichste betont er es, daß der Intellektus ihm nur eine Vielheit von Intellektionen oder Erkenntnißakten sei — und er muß es betonen.

Auf der einen Seite ergiebt sich ihm diese Nothwendigkeit aus dem Parallelismus der atomistisch gedachten Körperwelt. Wie ein jeder zusammengesetzte Körper, also ganz besonders der menschliche, nur ein Aggregat mehrerer einfacher oder selbst schon zusammengesetzter Körper ist, so kann ihm auch der menschliche Geist nichts sein, als ein Aggregat von Ideen der Körper ohne das Centrum der geistigen Persönlichkeit. Gerade hier verräth das spinozistische Selbstbewußtsein seinen fremden Ursprung, indem es nicht wagt, die ihm zukommende relative geistige Selbständigkeit zu beanspruchen, sondern gleichsam als ein bloßer Reflex von dem Lichte des göttlichen Denkens erscheint. Zum Geistesbegriffe Spinoza's gehört also thatsächlich auch die „Idee von der Idee"; aber diese zu einem in sich centrirenden, für sich seienden, selbstbewußten Ich zu erheben, wurde er von der anderen Seite durch sein monistisch-pantheistisches Grundbestreben gehindert, welches nichts auch nur relativ für sich Seiendes bestehen lassen konnte, sondern alles endliche Sein, das denkende wie das ausgedehnte, in das denkende und ausgedehnte Sein Gottes versenkte. Dies führt zugleich auf die andere Eigenthümlichkeit der gegebenen Definition.

2. Der menschliche Geist ist nur eine Summe von Ideen oder Intellektionen, das Erkennen allein constituirt den spinozistischen Geistesbegriff, das Wollen ist nur ein Bejahen oder Verneinen einer Erkenntniß (Eth. II, 49), nicht eine dem Erkennen beigeordnete, gleichwerthe Geistesfunktion.

Spinoza kann zwar den Begriff des Willens nicht ganz ent-

behren; er bedarf seiner zur Vorbereitung auf die Ideen des Triebes und der Begierde. Aber wie er ihn wiederum im Interesse des Parallelismus mit seiner Körperlehre atomistisch in eine Vielheit von Volitionen oder Willensakten auflösen (Eth. II, 49. Dem.) und eine „absolute Fähigkeit" des Willens leugnen muß, so kann er ihn im Interesse seiner Substanzlehre überhaupt nur als eine Modifikation des Denkens gelten lassen, muß Willen und Intellekt im Grunde für identisch erklären (Eth. II, 49. Coroll.). Die Ursache ist klar: der Wille als ein besonderer Faktor des menschlichen Geisteslebens hat irgend ein Element der freien Spontaneität nothwendig zu seinem Inhalte, und es ist sehr fraglich, ob nicht ein solches schon in der Lehre von der Bejahung, besonders aber in der dazugehörigen von der Verneinung der Erkenntnisse mitenthalten ist [1]). Die Freiheit aber kann für Spinoza nicht ein anthropologisches Princip sein, kann ihm nur Bedeutung haben 1. als kosmologisches oder, was für Spinoza gleichbedeutend ist, als theologisches Postulat und 2. als Produkt des ethischen Prozesses.

Wenn Gott allein ein Sein hat und die Dinge als Modi nichts außer ihm, nichts für sich sind, sondern ausschließlich in ihm leben und weben, so können sie als solche nur Theil haben an der Freiheit Gottes selber, können von ihr und in ihr leben, nicht aber außer ihr und, was damit zusammenhängt, gegen sie ein Leben individueller Freiheit führen; dies würde dem Untergange, der Vernichtung ihres Seins gleichkommen. Gottes Freiheit (Eth. I. Def. 7)

---

[1]) Vgl. Frid. Urtel, Spinozae doctrina de voluntatis humanae natura exponitur et examinatur, Hal. Sax. 1868. Der Vf. sucht zu beweisen (S. 27), daß ein „verneinender Wille" für Spinoza ein innerer Widerspruch ist.

[2]) Vgl. die ungefähre Umschreibung dieser spinozistischen Freiheitslehre bei Kuhn, der Freiheitsbegriff, Berl., W. Weber 1868, S. 56: Es dürfte mehr als ein bloßes Gleichniß sein, wenn wir den individuellen Geist zur Freiheit in dasselbe Verhältniß setzen, welches die Pflanze zum Lichte hat. Die Pflanze, in dem aufsteigenden Wuchs ihrer Zweige und Blätter, in dem Farbenzauber ihrer formenreichen Blüthe — sie ist das Licht nicht und leuchtet nicht, aber ihr Leben stammt aus dem Lichte. Der persönliche Geist in seinem himmelangehenden Fluge, in dem fruchtbaren Weben seiner bildungsreichen Kraft — er ist die Freiheit nicht und schafft nicht frei, aber sein Leben stammt aus der Freiheit.

besteht nun aber darin, daß er ausschließlich aus der Nothwendigkeit seiner Natur heraus ist und handelt und weder in seinem Sein noch in seinem Thun von außen bestimmt wird. Die endlichen Wesen also (d. h. hier: der Mensch), sowie sie sich einerseits unter einander determiniren und daher auch von einander determinirt werden, können andererseits diesen Zustand ausschließlichen Bestimmtseins von den endlichen Dingen her nur überwinden, d. h. frei werden, wenn sie sich selber in die Nothwendigkeit der Lebensgesetze des unendlichen Gottesseins einfügen. Willkür ist die wesenloseste aller Erfindungen der Imagination (s. bes. Eth. IV. Praef.). —

Hatten sich so die beiden Grundelemente der spinozistischen Gott- und Weltansicht mit Erfolg vereinigt, um in Betreff der entsprechenden Geisteslehre ihre beiderseitigen Ansprüche an dieselbe gemeinsam zur Geltung zu bringen, so traten sie nun gleichsam neugekräftigt aus einander, um ein jedes in seiner Art sich innerhalb des spinozistischen Systems weiter wirksam zu erweisen: dem akosmistisch-pantheistischen Gottes- und Weltbegriffe Spinoza's entspricht allein ein mystischer Religionsbegriff, seinem atomistischen Naturalismus ein subjektivistischer Sittlichkeitsbegriff. Seine

Ethik

zunächst gründet sich bekanntlich auf das eine Prinzip der Selbsterhaltung [1]). Muß nicht das zu Erhaltende etwas unbedingt Werthvolles sein? Bejahen aber kann diese Frage nicht derjenige, welcher alles einzelne Sein nur als Modus des Unendlichen gelten läßt, sondern allein der, welcher das Unendliche erst aus einem substantiellen Endlichen in seiner Einzelheit und Vielheit resultiren läßt. Und in der That, die spinozistische Ethik im engeren Sinn muß uns zunächst als die classische Gestalt des neueren ethischen Subjektivismus erscheinen.

---

[1]) Eth. IV, 18. Schol.: Da die Vernunft nichts gegen die Natur fordert, so fordert sie, daß ein jeder sich selbst liebe, suche, was ihm wahrhaft nützlich ist, alles das begehre, was den Menschen wirklich zu größerer Vollkommenheit führt, mit einem Worte, daß ein Jeder, so viel an ihm ist, das eigene Sein zu erhalten strebt. Eth. IV, 20: Je mehr ein Jeder seinen Nutzen sucht, d. h danach strebt und es vermag, das eigene Sein zu erhalten, desto tugendhafter ist er.

1) Die Ethik ist nach Spinoza nicht Pflichtenlehre, d. h. nicht Lehre von objektiven Geboten des Handelns. Diese würden sich an einen Willen richten, der nur insoweit existirt, als er mit der Erkenntniß eins ist. Die Erkenntniß aber kann nicht von außen her gefordert oder geboten werden. Sie ist vielmehr die von innen heraus allmählich sich entwickelnde Vollkommenheit des Menschengeistes, welcher die unklaren Vorstellungen der Imagination von den vergänglichen Bestimmtheiten der Dinge überwindet, sich zu ihrem nothwendigen Wesen erhebt, darin das göttliche Sein in seinen ewigen Attributen schaut und somit wiederum für die Betrachtung der Dinge den göttlichen Standpunkt selber gewinnt.

2) Die Ethik ist aber nach Spinoza auch nicht Güterlehre, d. h. nicht Lehre von einem objektiv Werthvollen außer dem Menschen; vielmehr das höchste Gut ist ihm die höchste Tugend selber in dem Zustand der Vollendung (Eth. IV, 28). Daher ist ihm

3) die Ethik wesentlich Tugendlehre, die Tugend aber wesentlich: Thätigkeit des Subjekts[1]) für das subjektiv Nützliche.

Tugend ist also Thätigkeit zunächst; ihr Gegensatz ist das Leiden von den Affekten her. Die Affekte sind die Determinationen unseres Daseins, welche dasselbe von den übrigen daseienden Dingen außer uns erfährt. Als ein Glied in der Kette der endlichen Dinge, welche die ewigen Gesetze der Causalität und der Nothwendigkeit zusammenhalten, wird der Mensch fort und fort von außen her bestimmt. Die Vorstellungen nun von den Dingen, welche auf diesen vorübergehenden Affekten allein beruhen, sind die unklaren Vorstellungen oder inadäquaten Ideen der Imagination. Von dem Triebe nach Selbsterhaltung erfaßt, werden aber diese unklaren Vorstellungen zur leidenden Begierde nach den vergänglichen Gütern — denn nur das Vergängliche an den Dingen hat die Imagination begriffen.

Die Ueberwindung dieses Leidens von den Affekten her ist der Inhalt der sittlichen Thätigkeit. Da die Ursache jenes Leidens die unklaren Vorstellungen sind, so kann das Handeln nur in dem Er-

[1]) Diesen Ausdruck mit stillschweigender Beschränkung zu gebrauchen, obgleich ihn Spinoza nicht anwendet, berechtigt wohl mehr als hinreichend das sehr scharfe unus quisque, auf welches Spinoza fort und fort seine ethische Lehre zuspitzt.

fassen adäquater Ideen, d. h. in der Funktion des Intellekts, bestehen, welcher die Dinge in ihrem ewigen Wesen, in ihrer Beziehung zur Substanz und auf diesem Wege die Gesetze der Weltordnung überhaupt erkennt. Von dem Triebe nach Selbsterhaltung erfaßt, lenken diese adäquaten Ideen den menschlichen Geist von den endlichen Dingen ab zur Begierde allein nach dem wahrhaftig Seienden, nach Gott d. h. sie veranlassen ihn, das ihm wahrhaft Nützliche und seine Vollkommenheit wahrhaft Fördernde zu suchen oder „sich selbst zu erhalten.“ Daß diese Ideen nicht von außen her kommen können, ist klar; von außen empfängt der menschliche Geist nur vorübergehende Eindrücke von dem Wechsel des Irdischen. Folglich kommen sie aus dem Geiste selber, sind also an sich ein Handeln, sind mithin Lebenskraft, Lebensmacht und diese „Macht ist Tugend“ (Eth. IV. Defin. 8: per virtutem et potentiam idem intelligo).

Wenn nun solche machtverleihende Thätigkeit Tugend ist,

1) wessen Thätigkeit ist sie? Offenbar nur die der Erkenntniß. Der Wille, der als relativ selbständige Funktion des Menschengeistes aus der Psychologie ausgeschlossen worden war [1]), hat auch für das Ethische keine wesentliche Bedeutung. Er ist die einfache Bejahung der adäquaten Erkenntniß und zwar die nothwendige Bejahung desselben; denn ein Handeln des Willens gegen die adäquate Erkenntniß gilt dem Spinoza für ebenso unmöglich, als ein jeder Protest der Willkür gegen die mit Nothwendigkeit von außen her uns bestimmenden Affektionen.

2) auf wen ist die tugendhafte Thätigkeit gerichtet? Offenbar nicht auf die Dinge außer uns; von ihnen her kommt vielmehr auf uns die wechselvolle Vielheit der äußeren Einwirkungen und somit von ihnen allein die Sollicitation zur Thätigkeit überhaupt. Auch nicht auf unseren Leib; denn eine Einwirkung des Geistes auf den Körper ist nach den ersten Elementen der spinozistischen Psychologie schlechthin unmöglich. Daher kann das Objekt der sittlichen Thätig-

[1]) Der sich allerdings, wie vorherzusehen war, in der elementaren, unentwickelten Form des Triebes und der Begierde dennoch in dem Zusammenhange des Systems eingefunden hat.

keit im Grunde nur der menschliche Geist selber[1]) sein, nämlich in seiner primitiven Form als Imagination d. h. als Quelle inadäquater Ideen[2]).

3) welches ist der Zweck der sittlichen Thätigkeit? Diese Frage weist der Spinozismus einfach zurück, indem er jene sittliche Thätigkeit als Selbstzweck hinstellt. Wie der Zweck von Gottes Sein und Thun ausgeschlossen wurde, weil darin die Bedürftigkeit Gottes nach einem Sein außer ihm läge, so wird nun auch das sittliche Thun des Menschen mit einer Art von Autarkie ausgestattet. Nicht einmal eine individuelle Ausbildung der ethischen Thätigkeit ist in deren Forderungen mit aufgenommen; sie ist in allen qualitativ identisch, nur quantitativ unterschieden, und es sind nur unbedeutende und unvermittelte Anklänge des Spinozismus an ein Prinzip der sittlichen Eigenthümlichkeit (wie etwa die Redeweise der Ep. 34 von einer „singularis mea natura"), auf Grund deren Schleiermacher von einer wesentlichen Bedeutung des Individuellen bei Spinoza reden konnte.

Wie nun aber die sittliche Thätigkeit bei Spinoza von jeder inneren Zweckbestimmtheit frei ist, so kennt sie noch viel weniger irgend einen objektiven Zweck außer ihr. Gänzlich unmöglich ist von diesem Standpunkte aus die Auffassung, welche dem ethischen Thun die Verwirklichung eines objektiven Ideals des Guten im Kampfe gegen ein objektiv reales Böse als seinen Zweck vorhält. Gut und Bös ist nichts Positives in den Dingen; dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und bös und keines von beiden sein, je nachdem es dem einen nützt, dem anderen schadet oder zu einem dritten in gar keinem Verhältniß steht. Das heißt: die Begriffe des Guten und Bösen haben nur subjektive Bedeutung (Eth. IV. Praef.).

---

[1]) Hier zeigt sich an einem unverkennbaren Anfluge von ethischem Spiritualismus, wie nothwendig es war, daß Spinoza in seine Geisteslehre den Faktor des Selbstbewußtseins aufnahm.

[2]) Allerdings fragt es sich, ob dies nicht im Grunde dennoch einer Einwirkung des Geistes auf den Körper gleichzusetzen ist; gilt doch dieser mit seinen Affekten als der Ursprung der inadäquaten Ideen, gegen welche die sittliche Thätigkeit zu agiren hat. Vgl. Trendelenburg, Beitr. II, S. 89 ff.

Das Böse insbesondere ist auch nicht einmal etwas Negatives, nicht realer Gegensatz gegen das Gute; denn Gott wäre nicht Gott, wenn irgend etwas gegen seinen „Willen“ d. h. gegen die Lebensgesetze der Substanz geschähe: wie er alles Daseienden Ursache ist, so müßte er dann Ursache des Bösen, deß Uebels und des Irrthums sein (Ep. 37). Vielmehr ist das Böse nur Privation (Ep. 32: malum est privationis status), Mangel (mera carentia Ep. 34) an Vollkommenheit oder Realität. Durch das Vergleichen nur des Vollkommeneren und des Unvollkommeneren kommt unser Verstand zu der Idee des Bösen. Im Grunde aber ist diesem selber, wenn er sich die Realität des Guten und die Ueberwindung des Bösen als Zweck setzt, das erstere nichts, als: wovon er sicher weiß, daß es sein wahres Sein fördere, und das zweite nichts, als die Hemmung desselben (Eth IV. Def. 1. 2).

Somit könnte fast der Egoismus als die höchste Tugend im Spinozismus erscheinen — und oft hat der Eifer dem entsprechende Behauptungen aufgestellt. Mit großem Unrecht. Was ist denn nach Spinoza das Wesenhafte des einzelnen Seins, wenn nicht das Sein der Substanz selber, an welchem das Einzelne Theil nehmen soll? Wohin führt die adäquate Erkenntniß den menschlichen Geist, wenn nicht von allem Endlichen, also auch von der Endlichkeit und scheinbaren Eigenheit des eigenen Seins auf das Unendliche und Unvergängliche — was lehrt sie an jedem einzelnen ihrer Objekte, wenn nicht immer das eine: daß das Endliche ein Sein nicht in sich hat, sondern ausschließlich in Gott, mit anderen Worten, daß alles endliche Wesen, insbesondere der endliche Geist, nur als Modus des göttlichen Seins bestehe? Mithin, was ist dem Spinoza im Grunde die Selbsterhaltung und die Sorge für den eigenen Nutzen, wenn nicht die Förderung des Seins Gottes in uns, und was ist das definitive Geschick der spinozistischen Ethik, wenn nicht eine innerlich nothwendige Auflösung ihres Wesengehaltes in eine

Religionslehre [1]),

in deren Grundzügen wir unwillkürlich die milden Züge spekulativer

---

[1]) Als solche ist das ganze fünfte Buch der Ethik anzusehen, wenn dasselbe

Mystik erkennen? Thatsächlich ergiebt sich hier das längst vorbereitete Resultat: Der spinozistische Modusbegriff ist das allein mögliche philosophische Fundament des mystischen Religionsbegriffes.

Zwei charakteristische Merkmale eignen dem spekulativ-mystischen Religionsbegriffe:

1. Er läßt das religiöse Subjekt als religiös erregtes in dem Objekte der frommen Verehrung aufgehen, setzt den religiös gestimmten Menschengeist mit dem göttlichen Geiste als identisch.

2. Als das Wesen der religiösen Erregung gilt ihm die Intuition, das Schauen Gottes, als Organ derselben mithin die intellektuelle Funktion des Menschengeistes.

Diese beiden Merkmale constituiren auch die Eigenthümlichkeit des spinozistischen Religionsbegriffes.

1) Eine Auffassung des menschlichen Geistes, welche diesem eine jegliche, auch nur relative Selbständigkeit Gotte gegenüber raubt d. h. ihn nur als einen Modus des göttlichen Geistes selber gelten läßt — eine solche Auffassung, praktisch gewendet, kann dem menschlichen Geist kein anderes Ziel der Vollendung vorhalten, als daß, wie er von Natur selbstlos ist, sich nun auch selbstlos und „gelassen" [1]) der göttlichen Substanz in Liebe hingebe, um mit ihr sich zu vermischen, einen jeden Unterschied von ihr für ewig in der Einheit des göttlichen Seins zu begraben und damit zu ewigem göttlichem Leben aufzuerstehen. Allein von solcher Auffassung aus werden jene beiden zum Theil so schroffen und abstoßenden Sätze nicht nur er-

---

auch erst in der 41. Prop. die Worte pietas und religio als Lösung des Welträthsels hinstellt.

[1]) Es sei erlaubt, beispielsweise eine Stelle aus Eccart zur Vertretung des mystischen Religionsbegriffes hierherzuziehen, um die eine Seite von dessen wesentlichem Bestreben zu erläutern: „Das da gesehen wirt mit den augen da inn ich got sihe, das ist dasselb aug, das inn mich got siht. Mein aug und gotes aug ist eyn aug. Ich sprich, daß sich got in eym yegklichen menschen, der sich zu grund gelassen hat, muß allzumal ergießen, also ganz und gar, das er in aller seiner gotheit nichts behaltet. On allen unterscheyd werden wir dasselb wesen und substanz und natur, die er selber ist." — Anderswo: Der gerecht ist gleich got, wan got ist die gerechtigkeyt; und darumb wer in der gerechtigkeyt ist, der ist in got und er ist selber got.

klärt, sondern in ihrer ganzen Tiefe als die äußerste Spitze und Vollendung spinozistischer Frömmigkeit offenbart: Die Liebe des Geistes zu Gott ist die Liebe, mit der Gott sich selber liebt; Gottes Liebe zu den Menschen ist eins mit der Liebe des menschlichen Geistes zu Gott (Eth. V, 36. Cor.) — und: Wer Gott liebt, kann nicht erwarten, daß Gott ihn wieder liebe (Eth. V, 19). Er hat auf alles Eigene verzichtet, um alles zu gewinnen; während sein Körper vergeht, nimmt sein Geist an der Ewigkeit und Unvergänglichkeit Gottes selber Theil. Das ist seine Unsterblichkeit.

2) Das Organ solcher religiösen Selbstidentifikation mit Gott ist der menschliche Geist als Intellektus in seiner höchsten Entwickelung, d. h. als intuitiver [1]) (Eth. II, 40. Schol. 2). Hatte doch Spinoza im Interesse des alleinigen Seins Gottes dem Geist als Modus d. h. dem menschlichen Geist jegliche andere Seelenfunktion neben der Erkenntniß in seiner psychologischen Theorie genommen. Jetzt pflückt er die Früchte dieser wohlmeinenden, wenn auch bedenklichen Selbstverleugnung, und es ist ihm ein Leichtes, nachzuweisen (Eth. V, 32. Coroll.), wie aus dem Intellekt als solchem, wenn er die Wahrheit d. h. Gott in adäquaten Begriffen erfaßt, die Liebe zu Gott von selber und ohne jedes Hinderniß erwachsen muß, gerade weil er auf des menschlichen Geistes Autonomie nach allen Seiten hin Verzicht geleistet hat. Wie nun auch über die Ausführung des spinozistischen Systems gedacht werden mag, insbesondere über seine systematische Ansicht von dem Guten und dem Bösen und den daraus

[1]) Aehnlich wie Spinoza hat z. B. Hugo vom heil. Victor drei Grade der geistigen Entwickelung, in seinem Gedankenzusammenhange drei genera fidei, wie jener drei Stufen des Intellekts. In der Bestimmung nun des Zustandes geistiger Vollkommenheit kann Hugo wohl schwerlich dem genannten Philosophen näher kommen als wenn er (de sacramentis 1, 20. 4) sagt: in tertiis puritas intelligentiae apprehendit certitudinem. Und kann das Zusammentreffen der höchsten Erkenntniß mit der höchsten Liebe in dem amor Dei intellectualis prägnanter ausgedrückt werden, als in dem berühmten Worte desselben Mystikers (l. c. 2, 13. 11): ubi enim caritas est, claritas est —? Wenn sich auch hierin eine verschiedene Auffassung von der Genesis des Religiösen in dem Menschen ausspricht, die Ansicht von dem Wesen der Religion kann wohl mit der des Substantialismus kaum völliger übereinstimmen.

gezogenen ethischen Consequenzen — der Beschluß des Ganzen legt es dem strengsten Kritiker als heilige Pflicht auf, zu bekennen: das Streben des Spinozismus nach praktischer Seite hin, war kein anderes, als die wissenschaftliche Basis zu finden für das auch in seinem Herzen lebendige Wort der Ewigkeit: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.

Den Spinozismus für unfromm zu erklären, ist somit wohl ebenso ungerecht, als ihn unsittlich zu heißen. Weltverleugnend im Extrem hat seine Ethik ihren Hauptfehler darin, daß sie sich von der Sehnsucht nach dem „wahren, vollkommenen Sein" (Gottes) ihr eigenes Gebiet rauben läßt und nun in das Verheißungsland der Religionslehre hinüberzieht. Selbstverleugnend im Extrem verfällt seine Religionslehre den praktischen Gefahren des Modusbegriffes: sie wird zu religiös, sie vernichtet das Subjekt.

Fassen wir aber die in diesem Abschnitt gewonnenen Resultate [1]) zusammen, so ergiebt sich kurz Folgendes:

Spinozismus ist seinem Wesen nach pantheistischer Monismus mit akosmistischen Consequenzen. Aber seine Lehre von der unendlichen und unveränderlichen göttlichen Substanz, welche alles endliche Sein in sich befaßt, kämpfte vergeblich gegen den Widerstand der thatsächlichen Veränderlichkeit des endlichen Einzelseins, welches der Substanz inhärirt, einen Widerstand, welche auf den Substanz- oder Gottesbegriff selber eine mehr als gefährliche Rückwirkung

[1]) Nicht etwa beansprucht die vorgetragene Ansicht, für eine neue zu gelten; die Hoffnung aber, der geschichtlichen Wahrheit nahe zu kommen, wird man ihr nicht verargen. Eine günstige Vorbedeutung entnimmt sie für sich daraus, daß auch die hervorragendsten neueren Interpreten des Spinozismus die einheitliche Consequenz dieses großartigen Systems fast durchweg geleugnet haben. So Erdmann (s. S. 30 dieser Abh.), so Trendelenburg (S. 33). Selbst K. Fischer schließt seine begeisterte und kunstreiche Interpretation der spinoz. Ethik damit, daß er von einem „Widerspruche des Spinozismus" handelt, dessen Lösung nur dann möglich würde, wenn man im Gegensatze gegen die ursprüngliche Gesinnung des Systems „die Dinge nicht mehr als Modi, sondern als Substanzen begriffe" (a. a. O. S. 592). Die Absicht des vorliegenden kritischen Versuches konnte demnach nur die sein: die in den vorhandenen kritischen Leistungen sporadisch angedeuteten inneren Widersprüche des spinozistischen Systems in einem fundamentalen Widerspruch zusammenzufassen und wiederum aus diesem einen abzuleiten.

übte. **Und in der That erhob sich von Seiten des spinozistischen Weltbegriffs in Gestalt eines atomistischen Naturalismus eine mächtige** Reaktion gegen die vorangehende akosmistische Gotteslehre.

Aus einem Zusammenwirken dieser beiden Grundrichtungen ergab sich eine Anthropologie, welche einerseits atomistisch den menschlichen Intellekt in eine Vielheit von Intellektionen auflöste und damit eine jede persönliche Einheit des menschlichen Subjekts prinzipiell unmöglich machte, andererseits aber im Interesse des ursprünglichen Gottesbegriffes den Willen mit der Erkenntniß identifizirte und den Freiheitsbegriff als kosmologisches oder theologisches Prinzip oder aber als das begrifflich fixirte Resultat der ethischen Entwickelung von sich wies.

Hiermit nun hörte das gemeinsame Wirken jener beiden Grundrichtungen auf. Die atomistische Tendenz schuf sich in einer subjektivistischen Ethik mit dem obersten Prinzip der Selbsterhaltung einen prägnanten Ausdruck, wurde aber von der ursprünglichen Richtung des Systems dadurch überwunden, daß der schroffe Modusbegriff der Metaphysik sich auf religiösem Gebiete in das liebliche Wesen der spekulativen Mystik umsetzte. — Und Schleiermacher?

III. Die verschiedenen Beurtheilungen der Schleiermacherschen Lehre, vorzüglich in ihrem Verhältniß zu Spinoza.

Wie die fremde Sprache eines neu erschlossenen großen Landes — so wurden die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern aufgenommen: mit lernbegierigem Interesse, aber auch mit dumpfem Befremden. Ein gott- und weltflüchtiger Supranaturalismus, sowie ein Gottes nicht bedürftiger, die Welt mit seinen vernünftigen Tugenden bevölkernder Rationalismus hatte allerdings ein ziemlich bestimmtes Verlangen nach einer Fassung des Religiösen wach gerufen, welche Gott und Welt unter einander und beide zu dem menschlichen Subjekte in vertrautere Beziehungen setzte. Dies Verlangen war in einzelnen christlich tieferen Persönlichkeiten, zu einer vorläufigen, gleichsam privaten Befriedigung vorgedrungen. Aber eben das Bewußtsein von der nur persönlichen Bedeutung des neu Erstrebten, dazu die Macht der beiden herrschenden Grundrichtungen zwangen mit verborgener Gewalt Wunsch und Erfüllung zur größesten Bescheidenheit. Daher mußte auch dem gegen die waltenden Bestrebungen freier gestimmten frommen Geiste eine Gesinnung schon in der Wurzel verdorben und verderblich erscheinen, welche dem religiösen Subjekte nur deshalb ein besonderes, relativ abgegrenztes Gebiet des geistigen Lebens anzuweisen schien, damit es nun in seinem eigenen Reiche seine trunkene Liebesschwärmerei zur wirren Vermischung Gottes, des Menschen und des Universums ausarten lassen könnte.

So ist wohl die Wehmuth aufzufassen, mit der zuerst ein hochgestellter geistlicher Freund [1]) von dem „Redner" als einem geist-

---

[1]) Die beiden hierher gehörigen Briefe (III. S. 275—287) werden von Dilthey in die ersten Tage des Juni 1801 gesetzt, nicht, wie von Schenkel

vollen Apologeten des spinozistischen Pantheismus sich, wie es schien, für immer abwendete. Vielleicht habe, so äußerte sich Sack, einem Spinoza persönlich innere Ruhe, ja inneres Glück nicht gefehlt; sein System aber widerstrebe dem „gesunden Verstande," bekämpfe die wahren sittlichen Bedürfnisse, zerstöre die Grundlage aller Religion: die christliche mit ihm zu versöhnen, werde auch dem Meister der Sophistik nicht gelingen. Wer den Glauben an einen „seienden und gebietenden" Gott festhalte, der könne nimmer zusammengehen mit einem Lehrer der Religion, der diese in eine haltlose Anschauung des Universums aufgehen lasse, das Universum selber gleich Gott setze, mit dem religiösen Leben aber zugleich auch das sittliche in seinen Fundamenten untergrabe, indem er letzteres von seiner unveräußerlichen Gemeinschaft mit ersterem loslöse.

Die Antwort Schleiermacher's lautete — zum Theil mit Recht — dahin, daß die Angriffe Sack's auf einem Mißverständniß seiner wahren Intentionen beruhten. Die Selbständigkeit der Religion gegenüber aller Metaphysik — dies sei der Grundsatz, für den er gefochten. Da die Religion aber ganz etwas Anderes sei, als abstraktes Denken, so könne sie auch davon nicht abhängen, ob wir „im abstrakten Denken der unendlichen übersinnlichen Ursache der Welt Persönlichkeit beilegen oder nicht." Dies beweise ihm vor anderen das Beispiel des Spinoza, der jenes Prädikat von derselben negirt, aber seine Ethik auf dem Grunde einer durchaus frommen Gesinnung auferbaut habe. Ein Spinozist sei er, Schleiermacher, „so wenig als irgend Jemand."

Mehr als zwanzig Jahre verflossen seitdem bis zur Herausgabe des ersten Theils der Dogmatik, nach außen Jahre heißer Kämpfe und erschütternder Ereignisse in Haus und Staat, in welchen der „Redner über die Religion" seine poetische Theorie der Frömmigkeit thatsächlich zu bewähren hatte — nach innen Jahre einer geistigen Arbeit, welche dem Umfang nach wenige Theile der ganzen

(Fr. Schl. Ein Lebens- und Charakterbild. Elberf. 1868. S. 139) in den Juli. Uebrigens ist aus dem kurz Andebeuteten wohl zur Genüge klar, daß wir Schenkel's Aeußerung über Sack's „klägliche, aber echt pfäffische Art, den Bahnbrecher einer neuen Zeit zu beurtheilen" (S. 141), nicht für gerecht halten können.

philosophischen und theologischen Denkgebiete unberührt ließ, deren intensive Kraft aber an ihren Früchten zu erkennen ist. Daß diese Zeit viel an ihm „reifte" und „abklärte," spricht er selber ohne Bedenken aus; er fügte auf das feierlichste hinzu, daß diejenigen, welche ihn auf Grund seiner „Reden" abwechselnd des Spinozismus und des Herrnhutianismus, des Atheismus und des Mysticismus geziehen hätten, den Grund ihrer groben Mißdeutungen in dem unbegreiflichen Verkennen des rhetorischen Charakters seiner Reden zu suchen hätten. Auch unterließ er nicht, sowohl in den Erläuterungen zu seiner zweiten Rede vom Jahre 1821 [1]), sowie auch gegen Anfang seiner Glaubenslehre [2]), seine Aeußerungen gegen den persönlichen Gottesbegriff als Bedenken seines dialektischen Bewußtseins nur gegen die anthropomorphistisch unreine Fassung jenes Begriffes hinzustellen, sowie seine Anerkennung des Pantheismus darauf zu beschränken, daß er dessen Gottesidee für nicht unfähig erklärte, auch eine Quelle religiöser Erregungen zu sein.

Man hätte wohl erwarten sollen, daß die Polemik gegen Schleiermacher's Spinozismus angesichts der ausdrücklichen Selbstverwahrung des Angegriffenen sich wenigstens in den Grenzen der Vorsicht halten würde; statt dessen wurde mehrfach im Laufe der Jahre die Anklage Sack's auf das schroffste wiederholt, allerdings auch von namhaften Gelehrten sowohl in Bezug auf Schleiermachers Gotteslehre und Anthropologie, als auch in Bezug auf seinen Religions- und Sittlichkeitsbegriff auf ein mannichfach bestimmtes Maß der Berechtigung zurückgeführt. Die große Mehrzahl kritischer Besprechungen des Schleiermacherschen Denkens galt vorzugsweis, wenn auch fast nie ausschließlich, seinem

---

[1]) s. Reden. 3. Aufl. u. ff. Anmerk. 19 zur zweiten Rede (in d. 6. Aufl. 1859. S. 138. 139.) Werke I. s. S. 279 281. Vgl. dazu auch die Vorrede zur dritten Auflage.

[2]) Besonders §. 8. Zusatz 2.

1. Gottesbegriff [1]).

Kaum lagen die beiden Bände Schleiermacherscher Glaubenslehre geschlossen vor, so bemächtigte sich ihrer ein Kritiker der Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung (Mai 1823, No. 115—117, S. 49—72) und versuchte nachzuweisen, das ganze neue dogmatische Werk sei ein mißglückter Versuch, als das einzig richtige Verständniß des Evangeliums die spinozistisch-pantheistische Gott- und Weltanschauung zu erweisen, welcher der Verfasser selber zugethan sei. An einem doppelten Irrthum leide derselbe: zunächst an dem Irrthum der zur Zeit herrschenden Objektivitätsphilosophie überhaupt, welche ihn das Subjekt auf der einen Seite fast vergessen, jedenfalls das Individuum zu einer sehr untergeordneten Bedeutung herabdrücken lasse; und dennoch gehe damit andererseits eine bedenkliche Ueberschätzung der Fähigkeiten des subjektiven Verstandes [2]) Hand in Hand. Nicht-

[1]) Wir beabsichtigen natürlich nichts weniger als eine vollständige Uebersicht über die Schleiermacher-Literatur zu geben, vielmehr kann es sich hier nur darum handeln, daß mit Hinweis auf die hauptsächlichsten Erscheinungen derselben die mannichfaltigen über das neue System lautgewordenen Auffassungen und Beurtheilungen gleichsam unter einander zu einer Art von Verkehr und Gedankenaustausch zusammengeführt werden. Von vornherein sehen wir ab von denjenigen Beurtheilungen des Schleiermacherschen Systems, welche sich vorzugsweis oder ausschließlich mit der Christologie der „Glaubenslehre" beschäftigen (denn diese mit Spinoza's flüchtigen und theologisch gar nicht durchgearbeiteten christologischen Aphorismen zusammenzustellen, könnte nur als müßig erscheinen). Dahin gehören besonders Braniß, Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1824 (der Verfasser will darthun, „daß nach Schleiermacherschen Prinzipien der vollendete Mensch oder der Erlöser nicht in der Mitte, sondern erst am Ende der Geschichte erscheinen konnte.") Erdm. Gesch. d. Philos. II. S. 633., sodann die von Schleiermacher selbst in seinem ersten Sendschreiben an Lücke beantworteten Kritiken von Steudel und Baur in der Tübinger Zeitschrift, zum Theil auch Bretschneider in der 3. Aufl. seines Handbuchs der Dogmatik der evang.-luth. K. Leipz. 1828 und Dorner in s. Christologie, 1. Aufl. in 1 Bande. Stuttg. 1839 (ausgearbeitet auf Grund zweier Abhandlungen in der Tübinger Zeitschr. 1835, Heft 4. und 1836, Heft 1.), 2. Aufl. 2. Bd. Berlin 1853. Nicht nur auf letzteres Werk jedoch, sondern auch auf die Bretschneidersche Kritik, auf die Schleiermacher selber großes Gewicht legte, werden wir zurückkommen müssen, weil die weite Fülle der darin aufgethanen Gesichtspunkte auch in andere Theile der Schleiermacher-Kritik, als die christologischen, bedeutsam hineinragt.

[2]) Es scheint Jakobi'sche Denkart aus den Worten des Recensenten hervorzugehen, wenn er den innigen Wunsch ausspricht, Schleiermacher's „herrlicher

achtung und Ueberschätzung des Subjekts seien auch in seiner pantheistischen Ansicht eng verwachsen. Letztere aber sei klar daran zu erkennen, daß er den ganzen Unterschied der einfachen und unbedingten Unendlichkeit und der „getheilten und bedingten Unendlichkeit" auflöse, beide also als wesentlich identisch setze und daher weder eine haltbare Gotteseigenschaftenlehre für das Erkennen, noch ein wahrhaft Ethisches für den menschlichen Willen abzuleiten im Stande sei; denn wo Gott und Welt nicht spezifisch verschieden sei, da gebe es auch keinen Gegensatz des Moralischen gegen das Physische, und damit überhaupt kein Sittliches.

Umsonst traten dagegen die Heidelberger Jahrbücher der Literatur [1]) in die Schranken und vertheidigten die echt christliche Tendenz der neuen Glaubenslehre gegen den erhobenen Vorwurf durch den Nachweis, daß ein Aufheben der Kluft zwischen Gott und dem Menschen auch nach Schleiermacher erst durch Christi Mittlerschaft bewirkt werde und daß keineswegs diese Kluft in dem neuen Systeme von vornherein illusorisch gemacht werde (S. 321) [2]). Noch in demselben Jahre traten die (katholischen) Wiener Jahrbücher der Literatur [3]) den Hallischen zur Seite und tadelten die höchst bedenkliche Herabwürdigung des Gottesbegriffes durch Schleiermacher's Auflösung des Schöpfungsbegriffes oder seine nicht genügende, nur scheinbare Unterscheidung der Unendlichkeit Gottes und der

---

Verstand möchte bald einsehen, daß der Verstand weder die einzige noch die höchste, edelste und vorzüglichste Kraft des geistigen Menschen sei in Bestimmung der Wahrheit."

[1]) Heidelb. 1823, Nr. 15. 21. Der Recensent war Kirchenrath Schwarz, dem Schleiermacher in seinem 2ten Sendschreiben an Lücke, Stud. u. Krit. 1829 S. 515 ff., für seine fleißige Beurtheilung besonders dankt und auf einige von ihm erhobene Bedenken untergeordneter Bedeutung kurz antwortet.

[2]) Das Schlußurtheil von Schwarz lautet dahin: „wenn man es nicht mit einer modernen Perfektibilitätslehre halten wolle, die über Christum hinausgeht und anstatt der positiven Religion eine abgezogene, sogenannte allgemeine Religion setzen will, wolle man vielmehr wahrhaft an Christus glauben als die einzige vollkommene Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit," so müsse man in dem Schleiermacherschen Buch einen „wahren und starken Fortschritt" der evangelischen Dogmatik sehen.

[3]) Vier und zwanzigster Band, für Okt. — Dez. 1823. S. 84 – 126.

des Universums (S. 116. 117), wenngleich der Hauptzweck ihrer Polemik der war, aus Schleiermachers durchaus subjektiver Begründung der Religion und seiner Isolirung der religiösen Erregungen der verschiedenen, einzelnen Subjekte die Unfähigkeit des neuen Systems zur Fundamentirung irgend einer dauernden christlichen Kirchengemeinschaft, geschweige denn einer allgemeinen Christenkirche darzuthun [1]).

Von Rätze's wohlwollenden Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Dr. Fr. Schleiermachers christl. Glauben [2]), welche unter der Voraussetzung einer völligen Uebereinstimmung des neuen Werkes mit dem christlichen Offenbarungsglauben die wesentlichen Fortschritte des ersteren über die bisherigen dogmatischen Fassungen des Christenthums, besonders aber über Kant und den Rationalismus [3]) hinaus (S. 38—50. 111 ff.) darthun wollten, wurde die Aufmerksamkeit durch Braniß abgelenkt, dessen scharfsinnige und würdige Polemik gegen Schleiermachers Christologie (s. S. 95 dies. Abh. Anm. 1) zum nicht geringen Theil sich auf die absolute Unpersönlichkeit des Schleiermacherschen Gottesbegriffes, sowie auf Schleiermachers Auflösung der Gottes-Eigenschaften in die Gesetze des Naturzusammenhanges und der inneren Weltordnung stützen zu können glaubte [4]).

Bis dahin war der Ernst sachlicher Besprechung nirgends wesentlich verletzt. Da wurde im Jahre 1826 der Streit zum ersten Male auf das Leidenschaftliche hinübergespielt [5]).

Ferdinand Delbrück veröffentlichte als zweiten Theil seiner Betrachtungen undUntersuchungen über das Christenthum eine

[1]) „Nun entsteht also eine Kirche, sobald eine Gesellschaft gewisse fromme Gemüthszustände, die sie als gleich anerkennt, ihrer Gemeinschaft zu Grunde legt. Oder mit anderen Worten: Semlers cultus privatus ist eine Kirche." (S. 108.) — Uebrigens werden wir auf diese Abhandlung der Wiener Jahrb. zu Anfang des § 3 dieses Abschnittes noch ein Mal zurückkommen müssen.

[2]) Leipzig 1823.

[3]) Schleiermachers Lehre erscheint ihm als der vollendete Rationalismus, der den Gegensatz zum Supranaturalismus innerlich überwunden hat.

[4]) a. a. O. S. 181 ff.

[5]) Wir würden dem nachfolgenden Streit hier keinen Platz einräumen, wenn derselbe nicht, obgleich sachlich unbedeutend, die Theologie der Zeit in eine nicht gewöhnliche Aufregung versetzt hätte.

Streitschrift über „Philipp Melanchthon, den Glaubenslehrer" [1]), in welcher er die besonders in der Theologenwelt seiner Tage überschätzten loci des deutschen Mitreformators bei aller Anerkennung ihrer geschichtlichen Bedeutung als unfähig zur Begründung einer christlich-kirchlichen Glaubenslehre erweisen wollte. Aber nach Besprechung der ihnen zu Grunde liegenden Verhältnißbestimmung von Glauben und Wissen und ihrer Aeußerungen über das Ansehen und die Auslegung der Heiligen Schrift, lenkte er bei Gelegenheit der Melanchthonischen Lehre von der Prädestination in einer ausführlichen „Einschaltung" auf Spinoza's Ethik als die classische Gestalt derjenigen pantheistischen Gott- und Weltansicht hinüber, aus der auch jene Lehre Melanchthons gerade wie die des Augustinus geflossen sei. Und von Spinoza's Ethik endlich fand der Verfasser den ersehnten Weg zu einem ebenso heftigen, als verspäteten Angriff auf den „Redner über die Religion," der „in einer Anwandlung korybantischer Begeisterung" jenem wunderlichen Heiligen gehuldigt habe, dessen Lehre trotz aller anscheinenden Ungefügigkeit eine seltene Fähigkeit besitze, Allen Alles zu werden [2]), sich besonders durch ihre Aufhebung der sittlichen Verantwortlichkeit (einer nothwendigen Folge der Prädestinationslehre) einzuschmeicheln, allermeist aber eine selbstvergötternde pantheistische Frömmigkeit zu befriedigen wisse, welche den Menschen durch Entziehung der Freiheit nur scheinbar demüthige, um auch der Gottheit die Freiheit abzusprechen und den Menschen so der Gottheit gleichzustellen. Denn den einzigen Vorzug Gottes vor der außermenschlichen Natur, die Denkkraft, vermöge deren er sich der Naturgesetze und ihrer Nothwendigkeit bewußt ist, theile nach Spinoza auch der Mensch. Das Abhängigkeitsgefühl des letzteren gegen Gott sei ein leerer Name ohne demüthigende Kraft, weil eigentlich Gott als der des Menschen zu seiner Seligkeit Bedürftige auch als der Abhängige erscheine.

---

[1]) Bonn, bei Adolph Markus 1826, s. besonders S. 79—128.

[2]) Hier ein Beispiel Delbrückscher Polemik: „Ich denke still im Herzen, lasset sie nur gewähren, jene Thyrsusschwinger, den Spinozischen Erkenntnißbaum zu hegen und zu pflegen! Welche Goldfrüchte wird er den Nachkommen bringen, als da sind: mathematische Seelenlehren, physikalische Seelenlehren, sadducäische Glaubenslehren, sultanische Staatslehren!" (S. 128 a. a. O.)

Nach gemeinsamen Plane übernahmen drei hervorragende Gelehrte die Antwort [1]). Während Sack und Nitzsch ausschließlich die bibliologische Streitfrage behandelten und für die exegetischen Grundsätze der neueren Theologie — denn dieser galt eigentlich der Scheinangriff gegen Melanchthon — im Hinblick nicht nur auf Melanchthon, sondern auch auf Lessing's dereinstige Einwürfe eintraten, widmete Lücke den ersten Theil seines Sendschreibens der Antwort auf die Delbrücksche „Einschaltung." Es war nicht schwer, eine Polemik gegen den Pantheismus Schleiermacher's zu entkräften, welche diesen Theologen selber vom Spinozismus aus mit Melanchthon und Augustinus verbunden hatte. Denn daß die Augustinische Nothwendigkeit durchaus nicht auf das Gebiet der Natur, sondern ausschließlich auf das des sittlichen Lebens ziele, und noch dazu vollständig aus göttlicher Freiheit, Gnade und Wahl hervorgehe, also ausschließlich für den sittlichen Menschen und gar nicht für Gottes eigenes Leben gelten wolle (S. 112), daran brauchte ein kundiger Polemiker nur von ferne erinnert zu werden [2]). Dazu kam, daß

[1]) Ueber das Ansehen der Heiligen Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche. Drei theol. Sendschreiben an Herrn Prof. D. Delbrück in Beziehung auf dessen Streitschrift: Ph. Melanchthon, der Glaubenslehrer, von D. H. K. Sack, D. C. J. Nitzsch und D. Fr. Lücke. Nebst einer brieflichen Zugabe des Herrn D. Schleiermacher über die ihn betreffenden Stellen der Streitschrift. Bonn bei Ed. Weber 1827.

[2]) Schleiermacher selber, welcher übrigens diesmal nicht mit Nitzsch übereinstimmte, wenn dieser auch dem gemeinsamen Gegner gern eine „würdige Streitart und einen Geist des Ernstes und der Milde" zuerkennen möchte, erklärt in der brieflichen Zugabe zunächst, daß er seinerseits seine Prädestinationslehre nicht, wie jener befürchtete, mit der Auktorität des Amsterdamer Philos., sondern mit der eines Apostels, höchstens auch der des Augustinus zu vertheidigen gesinnt sei; sodann aber beklagt er sich besonders über Delbrücks Verbindung seines „Spinozismus" mit dem Bedürfniß derer, denen „der Glaube an einen Vergeltungszustand verhaßt ist, weil quälende über das Grab hinausreichende Befürchtungen sie im Genusse des irdischen Daseins stören" und weist endlich darauf hin, daß kaum einer der Sätze, welche Delbrück selber für die gefährlichsten des Spinozismus halte, in s. Glaubenslehre aufzuweisen sei, z. B. daß Gott ein ausgedehntes Wesen sei, daß Leib und Seele sich verhalten, wie der Gegenstand und die Vorstellung desselben, daß, wer Gott liebt, nicht danach streben könne, daß Gott ihn wieder liebe u. s. w.

Schleiermachers Glaubenslehre, welche Delbrück übrigens unbegreiflicherweise ebensowenig berücksichtigt hatte, als die der dritten Ausgabe der Reden beigegebenen Erläuterungen, in Twesten's Dogmatik [1]) bezüglich des ihr zu Grunde liegenden Gottesbegriffes eine von Schleiermacher selber gebilligte [2]) Vertheidigung gefunden hatte [3]), welche die erhobenen Anklagen zum größeren Theil auf einen „beschränkten Begriff vom Theismus" zurückführte und ihnen als Widerlegung aus der Geschichte des neuesten philosophischen Denkens Jakobi's Lehre entgegenhielt, die eifrigste und glücklichste Gegnerin eines jeden Pantheismus, und doch die treueste Genossin des Schleiermacherschen Religionsbegriffs.

Dennoch erschien schon im Jahre 1827 eine zweite, dies Mal direkt gegen die neue Glaubenslehre gerichtete umfangreiche Streitschrift aus Delbrück's Feder [4]). In dem vierten Abschnitte, welcher Schleiermachers Gott- und Weltansicht als eine aller Religion widerstrebende erweisen wollte, führte der Verfasser aus, daß eine lebendige Frömmigkeit mit einer vernunftwidrigen Vermenschlichung Gottes nach heidnischer Art nicht unvereinbarer sei, als mit einer übervernünftigen Entmenschlichung Gottes nach Schleiermachers Weise. Statt eine geistige Vermenschlichung Gottes denkend anzustreben, ohne welche der Abstand zwischen Gott und dem Menschen in einer alle gegenseitigen Beziehungen vernichtenden Größe erscheine, habe Schleiermacher ganz im Sinne Spinoza's Gott dem Menschen in unnahbare Ferne entrücken wollen als die selbst nicht räumliche und nicht zeitliche, allmächtige, ewige Urkraft, welche alles Räumliche und Zeitliche in einer weder durch Wahl, noch durch

---

[1]) Erste Aufl. 1826. S. 255. — Vierte Aufl. 1838. Bd. I. S. 235. 236.

[2]) s. die genannte briefl. Zug. S. 215.

[3]) Allerdings erklärte auch Hase in seinem ebenfalls 1826 erschienenen „Lehrb. der evangel. Dogmatik" (Stuttg. bei J. B. Metzler) Schleiermacher's Grundansicht als einen durch Platon, Jakobi und wohl besonders Schelling angeregten „christlichen Pantheismus," das System des letzteren aber für eine „Synthesis des Fichteschen Idealismus mit Spinoza's Realismus" (S. 68).

[4]) Christenthum. Betrachtungen und Untersuchungen. Dritter Theil, enthaltend Erörterungen einiger Hauptpunkte in D. Fr. Schleiermacher's christlicher Glaubenslehre. Nebst einem Anhange über verwandte Gegenstände. Bonn 1827.

Zwang, noch durch Freiheit geleiteten Wirksamkeit durchdringe. Das einzige Besondere an Schleiermachers Gotteslehre sei, daß er gegen Spinoza auch Gottes ausgedehntes Wesen leugne (s. S. 99 dies. Abh. Anm. 2); sonst aber habe er den Spinozismus höchstens noch verstärkt, so z. B. Spinoza's Lehre von Gottes Willenlosigkeit durch Hinzunahme der absoluten Unpersönlichkeit Gottes von Fichte her, mit welchem er an die Stelle des persönlichen Gottesbegriffes den einer absoluten gesetzmäßigen Selbstthätigkeit gesetzt habe [1]).

Dies Mal übernahm Carl Immanuel Nitzsch allein die Antwort [2]). Allerdings habe Schleiermacher seine wissenschaftliche Reformation des christlichen Pistisbegriffes nicht ohne „Einmischung einer philosophischen Lehre von Gott und Welt" vollzogen, welche besonders zur Ableitung einer dem christlich-sittlichen Bewußtsein entsprechenden Theorie des objektiven Bösen nicht die geeignetsten Anknüpfungspunkte biete und somit selbst der Lehre von der Erlösung ihren innersten Zusammenhang mit dem ihr übergeordneten Gottesbegriffe hätte entziehen können. Und diesen Mangel theile sie mit allen dem Pantheismus verwandten, geschichtlich bedeutenden Denkweisen, besonders auch mit dem Spinozismus. Aber wenn einerseits schon ein vielfaches Zusammentreffen des letzteren mit wesentlichen biblischen Begriffen und Vorstellungen nicht zu verkennen sei, so müsse andererseits in Bezug auf Schleiermacher zweierlei streng festgehalten werden. Erstens dies: daß sein Pantheismus kein anderer sei, als der gewissermaßen aus dem biblischen, christlichen Monotheismus entspringende, welcher durchaus nicht Gott

---

[1]) S. 87—111. Die übrigen Abschnitte behandeln der Reihe nach Schleiermacher's Bestimmungen über den Begriff einer christlichen Glaubenslehre überhaupt, über das Wesen der Religion, über das Wesentliche im Christenthum, über Sünde und Gnade, über den geschichtlichen Erlöser und über das ewige Leben in persönlicher Fortdauer. Ein Zug ehrenwerthester Offenheit versöhnt einigermaßen mit der alle Abschnitte fast gleichmäßig durchziehenden Kühnheit und Schroffheit der Polemik. (Den Abschnitt II. über das Wesen der Religion werden wir in unserm § 3. nicht übergehen dürfen.)

[2]) Stud. u. Krit. 1r Bd, 3s Heft unter den „Recensionen" (S. 640—668). Hamb. 1828. Auch über die Antwort von Nitzsch auf den Abschn. II. bei Delbrück s. § 3 dieses Abschnittes.

dem Menschen bis zu einer für ihn unerreichbaren Höhe entmenschliche, sondern im Gegentheil durch eine „beständige Wiederaufhebung der Mittelursachen in Bezug auf alles einzelne Leben und Sein der Natur," durch eine Einigung der „supranaturalen und der creatürlichen Ansicht" Gottes Wesen und Leben dem Leben des Endlichen nahezubringen strebe. Zweitens aber sei Schleiermachers Gott- und Weltbegriff eben eine „Einmischung" der Deduktion in eine sonst wesentlich induktive, von der Empirie des geschichtlich begründeten christlichen Bewußtseins ausgehende dogmatische Methode, welche letztere jede Vermengung seiner christlichen Glaubenslehre sowohl mit dem Spinozismus als mit der Religionsphilosophie überhaupt auf das strengste verbiete.

Mit ausdrücklicher Bezugnahme auf diese Vertheidigung schloß Schleiermacher selber vorläufig den angeregten Streit, indem er in seinem ersten Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre [1]) selbst die von Nitzsch angedeutete Inkonsequenz in der Durchführung seiner empirisch-descriptiven Methode ablehnte und von seiner dogmatischen Gotteslehre auf das feierlichste betheuerte, sie sei durchweg aus dem einzigen Bestreben entstanden, das in jedem Christen vorhandene, durch die Anstalten des Christenthums entwickelte Gottesbewußtsein einerseits in allen seinen Aeußerungen nach der natürlichen oder nach der sittlichen Lebensseite hin möglichst rein darzustellen, andererseits die mannichfaltigen Aeußerungen desselben möglichst zu einer wissenschaftlichen Einheit zusammenzufassen, die der Einheit oder Selbigkeit des religiösen Gefühls an sich entspräche. Stets sei er allerdings durch die herrschende Gotteseigenschaftenlehre, wie sie aus einer ziemlich heterogenen Verbindung Leibnitz-Wolfischer Sätze mit den theokratischen Ideen des

---

[1]) Stud. u. Krit. 2. Bd. S. 256—284 (das zweite Sendschr. in demselben Bande, S. 481—532).

[2]) Uebrigens stammt aus diesem Sendschreiben (a. a. O. S. 281) Schleiermachers berühmtes Lob über seinen jüngeren Freund, welches diesem nun als ein heiliggehaltenes Vermächtniß bis an das Grab gefolgt ist: „Unser Freund Nitzsch — der Mann, von dem ich übrigens am liebsten sowohl gelobt werde als getadelt unter Allen, die sich mit meiner Glaubenslehre beschäftiget."

alten Testamentes entstanden sei, im höchsten Grade unbefriedigt gewesen. Auch in dieser Beziehung erstrebe er nichts, als den neutestamentlichen Anschauungen des apostolischen Christenthums einen möglichst adäquaten wissenschaftlichen Ausdruck zu geben. Die philosophische Ueberzeugung müsse mit der theologischen zusammenstimmen, aber nicht zusammenfallen, auch nicht einmal eine von der anderen beeinflußt werden. Diejenige dogmatische Gotteseigenschaftenlehre, welche nicht der Form, sondern auch dem Inhalte nach von irgend einer Philosophie her sich wesentlich bestimmen lasse, werde dem christlichen Gottesbewußtsein niemals mehr entsprechen, als eine solche, welche sich damit begnügen würde, die wissenschaftliche Blöße alttestamentlicher, sinnlicher Vorstellungen mit dem erborgtem Gewande neuerer „natürlicher Theologie" zu verhüllen.

Erst nach Schleiermachers Tode und da nur noch ein Mal floß eine erwähnenswerthe und originelle Erneuerung der alten Angriffe aus den bisher der Kritik offenstehenden Quellen. F. Chr. Baur, mit dessen Angriffen gegen seine Christologie [1]) sich Schleiermacher noch einige Jahre vor seinem Tode selber abgefunden hatte, glaubte in seiner Geschichte der christlichen Gnosis [2]) unter den neueren Systemen, welche die Methode der Gnosis oder Religionsphilosophie am kräftigsten wieder zur Geltung gebracht, eine hervorragende Stelle dem Schleiermacherschen anweisen zu müssen, auch im Gegensatz zu dem ausdrücklichsten Proteste seines Urhebers selbst; denn es theile das doppelte Bestreben, welches den Charakter aller Religionsphilosophie ausmache: einerseits das absolute Objekt der Religion in seiner Reinheit zu erfassen, andererseits aber die Momente zum Bewußtsein zu bringen, durch welche eine Mittheilung dieses Absoluten an das in Raum und Zeit beschränkte religiöse Subjekt vermittelt wird.

Dieses religionsphilosophische Bestreben habe sich aber bei

---

[1]) Baur's Polemik (im 1. Bde. der Tüb. Jahrb.) hatte besonders dem vermeintlichen Dualismus von Schleiermacher's historischem und urbildlichem Christus und seiner unmotivirten Ueberordnung des letzteren über den ersteren gegolten. Schleiermachers Antwort s. Erstes Sendschr. a. a. O. S. 260 ff.

[2]) Tüb. 1835.

Schleiermacher Wege gebahnt, die ebenso gut spinozistisch als antispinozistisch genannt werden könnten (S. 632). Zwar sei seine Unterscheidung Gottes und der Welt nicht strenger, als bei Spinoza, und ganz treffe er mit ihm in dem Determinismus zusammen, welchen das consequent durchgeführte Prinzip der Immanenz unvermeidlich mit sich bringe. Aber schroff entgegengesetzt sei er dem Spinoza, gerade wie der Objektivitätsphilosophie seiner Zeit darin, daß sein Ausgangspunkt nicht wie dort die absolute Substanz ist, welche sich durch eine Reihe von Momenten hindurch einem zeitlichen Entwickelungsprozeß unterwirft und sich so mit dem endlichen concreten Sein selber vermittelt, sondern vielmehr durchaus unpantheistisch: das endliche Subjekt, welches Gott gleichsam aus sich selber heraussetzt als die abstrakte Einheit aller der Beziehungen, die vom absoluten Abhängigkgitsgefühl aus in dem Begriff einer absoluten Causalität zusammenlaufen.

Deutlicher konnte dieser letzte Angriff die Rathlosigkeit der Kritik in Betreff der bis dahin veröffentlichten Schriften Schleiermachers nicht zu erkennen geben. Da erschien im Jahre 1838 die langersehnte Dialektik, auf die Schleiermacher selber einst verwiesen hatte als das Werk, welches seine Vertheidigung übernehmen würde, von welcher zugleich Freund und Gegner in gleichem Maße aufklärendes Licht über mannichfache Dunkelheiten des neuen theologischen Systems erwarteten. Es ist bezeichnend für die hohe Wichtigkeit der vorliegenden Frage, daß der Herausgeber des neuen Werkes [1]) ganz besonders seine Treue in Bezug auf diejenigen Theile des ihm vorliegenden Materials betheuerte, aus denen ein Endurtheil sich darüber ergeben könnte, „mit welchem Rechte Schleiermacher, mag er sich die Ehre noch so ernstlich verbitten, von Einigen standhaft für einen Spinozisten gehalten wird." Jenes Urtheil würde vollständig reif sein können, wenn auch die bald zu erwartende Geschichte der Philosophie vorliegen werde. Schon im folgenden Jahre erschien auch dieses Werk — aber dasselbe Jahr brachte zwei neue ausführlichere Besprechungen des Schleiermacherschen

---

[1]) Pred. Jonas in der Vorrede zur Dialektik S. IX.

Systems, deren erste dem Wunsche des Herausgebers der Dialektik sehr wenig entsprach.

David Strauß unternahm es, Schleiermacher und Daub in den Grundzügen ihres theologischen Denkens vergleichend zu beurtheilen und erklärte [1]), gerade in Beziehung auf die neu erschienene Dialektik dem Ersteren auf seiner vielfach gewundenen, angeblich theologischen Straße nicht ohne Bedauern darüber folgen zu können, daß Schleiermacher nicht überhaupt „zur Ersparung unnöthigen Kraftaufwandes" lieber den „geraderen und ungleich kürzeren Pfad quer durch das philosophische Feld" eingeschlagen habe. Vielleicht könne man zugeben, daß das Bewußtsein der Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen seine Quelle im religiösen Gefühle habe. Das umgekehrte Bestreben aber, die Welt des Endlichen aus einer „Selbstdarstellung" Gottes herauszubegreifen, sei stets durch das philosophische Bedürfniß wach gerufen worden. Bei Schleiermacher durch eine ganz besondere Philosophie — durch diejenige nämlich, welche die Lehre vorträgt: die endliche Vielheit der Weltdinge gehe in unendlichen Modifikationen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur hervor; dieselben Weltdinge seien aus Gott in derjenigen Weise und in der Ordnung hervorgegangen, welche die allein mögliche, weil nothwendige war; was wir erkennen als der Potenz nach in Gott seiend, das sei nothwendigerweise auch wirklich u. s. w. Kurz, alle Hauptbestimmungen des ersten Theils der Schleiermacherschen Glaubenslehre erhielten erst dann ihr rechtes Licht, wenn sie in die entsprechenden spinozistischen Formeln zurückübersetzt würden. Jeder Zweifel daran aber müsse besonders dann schwinden, wenn wir Schleiermachers Prädestinationslehre und seine Ansicht vom Bösen bedächten; letztere sei mit den entsprechenden spinozistischen Sätzen vollkommen identisch, erstere aber sei wenigstens die nothwendigste Consequenz aus jener spinozistischen Bestimmung des

---

[1]) Artikel „Schleiermacher und Daub" in den Hallischen Jahrbüchern 1839, S. 560 ff. Auch besonders abgedruckt in den „Charakteristiken und Kritiken" desselben Verfassers vom Jahre 1844.

Verhältnisses von Gott und Welt, der Schleiermacher vollständig beigetreten sei [1]).

Solcher Schärfe des Urtheils trat Dorner's Christologie in demselben Jahre mildernd entgegen. Was Baur tastend vermuthet hatte, das sprach Dorner mit Entschiedenheit aus: zwei Richtungen seien dem Schleiermacherschen Denken gleich wesentlich, diejenige nämlich auf die wesensgleiche Einheit Gottes und des Menschen hin, und eine andere, welche mit der lebhaft ergriffenen Bedeutung der Subjektivität auch deren Unterschied von der Substanz festzuhalten trachte. Daher komme es denn, daß ihn der Vorwurf des Spinozismus wie des Subjektivismus in gleicher Weise getroffen habe; dies Eine sei sicher: daß Schleiermacher nämlich zu einem Substantialismus, welcher das Subjekt zu einer bloß accidentellen Bedeutung kommen lasse, in keiner Beziehung stehe (S. 477. 478. Anm.). Deßhalb auch habe er zwar (nach dem Grundsatz der Immanenz) eine „ursprüngliche Einheit Gottes und des Menschen" nicht geleugnet, aber er habe sie nicht (wie es der substantielle Pantheismus müsse) als eine stetige und gleichsam fertige, sondern nur als eine Anlage gesetzt, welche durch die Wiedergeburt und den daraus hervorgehenden christlich-sittlichen Lebensprozeß zu successiver Ausbildung gelangen solle (S. 571). Allerdings müsse zugegeben werden, daß die mehrfach aufgestellte Frage, wie Schleiermachers Begriff von Gott als des schlechthin einfachen, über jede Zeit und Veränderung erhabenen absoluten Wesens und sein Begriff von dem Weltverlauf als einem durch immanente göttliche Causalität natürlich geordneten mit seiner Lehre von dem geschichtlichen Eintritt der übernatürlich urbildlichen Person Christi zusammenstimme, — daß diese Frage durch die eigene Antwort Schleiermachers nicht vollgiltig erledigt sei und besonders über den von ihm aufgestellten Gott- und Weltbegriff nothwendig hinausführe. Die zweite Auflage von Dorner's

---

[1]) Strauß geht soweit, auch Schleiermacher's absolutes Abhängigkeitsgefühl, welches des Menschen ganzes Wesen und Leben bestimmen soll, für vollkommen identisch zu erklären mit Spinoza's concomitans idea Dei, welche unsere Befreiung von den Affekten, die intellektuelle Liebe zu Gott und die höchste Seligkeit bewirkte.

Christologie enthielt einen besonderen Zusatz über Schleiermacher's Gotteslehre (S. 1192—1197, 2. Bd.) des Sinnes, daß sein unbestreitbares Verdienst um die Verhütung jeder Vermischung von Gott und Welt und jeder Aufhebung der göttlichen Absolutheit durch die Aufnahme Gottes in den allgemeinen Prozeß des Werdens dadurch wesentlich beeinträchtigt werde, daß er alle Unterschiedlichkeit von dem gegensatzlosen absoluten Sein fernhalte und eben damit seinen Widerspruch gegen den spinozistischen Gottesbegriff im Interesse der vollendeten, lebendigen, geistigen Absolutheit Gottes selbst zur Inconsequenz mache.

Da aber erschien in den Jahren 1857 und 1858 eine ausführliche Abhandlung desselben Verfassers über die Unveränderlichkeit Gottes[1]), deren erster dogmengeschichtlicher Theil mit Schleiermachers Gottesbegriff schließt, indem sie denselben auch seinen spekulativen Fundamenten nach einer ausführlichen allseitigen Untersuchung unterwirft. Die Summe der hier aufgestellten Kritik ist ungefähr diese: der schon im christlichen Alterthum und Mittelalter aufgestellte Kanon von Gottes absoluter Unveränderlichkeit, der auch Gerhard und Quenstedt veranlaßt habe, vom Gottesbegriff jede physische und ethische Bewegung auszuschließen und alle Veränderung einzig auf die Weltseite zu verlegen, sei zuerst von Schleiermacher seinen unerbittlichen Consequenzen nach allseitig entfaltet worden. Er habe daraus geschlossen, zuerst: daß eine Mehrheit von innergöttlichen Eigenschaften überhaupt nur in irrthümlicher, subjektiver Auffassung vorhanden sei, auch kein objektiver Unterschied bestehe von ruhigen und thätigen Eigenschaften Gottes, von einzelnen göttlichen Vermögen, insbesondere kein Unterschied von göttlichem Wissen und Wollen. Aber auch dies habe er mit Recht aus jenem extremen Prinzipe abgeleitet: daß zwischen Können und Wirken in Gott kein Unterschied bestehen könne, daß also Potenz und Aktualität in Gott gleich seien, mithin Gottes Wollen der Welt und Gottes Wollen

[1]) Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher. Jahrbb. für deutsche Theol. 1857, I. Bd. Heft 2; 1858. Heft 3. (über Schleiermacher S. 488—500). Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, ebend. Bd. II, S. 579—660.

seiner selbst sich decken und jene sogenannten immanenten Eigenschaften Gottes mit den ökonomischen zusammenfallen müssen. Indessen habe Schleiermacher selber diese gegensatzlose Einheit Gottes nicht festhalten können. Denn da er Gott nicht (pantheistisch) als bloße Welteinheit, vielmehr als Prinzip der Welt und diese als Prinzipatum, als ein von dem Prinzip Gewirktes ansähe, so bleibe auch ihm ein Gegensatz für Gott unleugbar zurück: nämlich der Gegensatz Gottes und der Welt. Daß solche Mangelhaftigkeit der Schleiermacherschen Gotteslehre zum großen Theil durch das unrichtige Uebergewicht verursacht werde, welches dieselbe der physischen Unendlichkeit Gottes über die logische und ethische zuweise, fügte endlich Dorner's Geschichte der Protestantischen Theologie[1]) in Kürze hinzu. Daher besonders stamme wohl auch Schleiermachers Abneigung gegen den persönlichen Gottesbegriff als nicht an das unendliche Wesen Gottes hinanreichend. Wenn Schleiermacher nun aber den Begriff der göttlichen Unendlichkeit überhaupt dermaßen schärfe, daß er dem endlichen Geiste durchweg die Möglichkeit abstreite, irgend eine adäquate Aussage, d. h. irgend ein Urtheil des Wissens über Gottes Wesen abzugeben, so übertrete er mit seinen eigenen Bestimmungen diese selbstgesteckte Grenze, wenn er positiv aussage, daß in Gott selber ein Begriff von Gott sei. Und thatsächlich sei ihm Gott mehr, als die Totalität des Seins und des Wissens, nämlich die Quelle alles Seins und Wissens, und daher sowohl Allmacht, als auch Weisheit und Liebe[2]). Durch solche Sätze nun werde Gott augenscheinlich zu dem Endlichen auch in eine metaphysische Beziehung gesetzt. Trotzdem könne nicht geleugnet werden, daß bei allem „lebendigen Gottesgefühl" durch die Grundbestimmung Gottes als absoluter

[1]) München 1867 (S. 810). Allerdings scheint durch dieses Schlußurtheil die zu Anfang des betreffenden Abschnittes (S. 779) aufgestellte Unterscheidung Schellings, Hegels und Schleiermachers, nach welcher Gott als das Subjekt-Objekt von dem ersten in physischer, von dem zweiten in logischer und von dem dritten in ethischer Bestimmtheit erfaßt worden sei, nicht unwesentlich modifizirt zu werden.

[2]) Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß die letzten beiden Bestimmungen allerdings der „Dialektik" Schleiermachers fremd und nur seiner dogmatischen Beschreibung des christlichen Bewußtseins entnommen sind.

und gegensatzloser Einheit das göttliche Leben dem Weltleben zu fern gerückt und dadurch nicht unbedenkliche deistische Elemente in Schleiermachers Gedankenkreis hineingezogen wurden. — Im theilweisen Gegensatz dazu suchte W. Gaß in seiner „Geschichte der protestantischen Dogmatik" [1]) die Hauptbestimmungen des Schleiermacherschen Gottesbegriffes gerade aus dessen antideistischer Grundrichtung herzuleiten, aber so, daß er zugleich den „Pantheismus" Schleiermacher's auf diejenige dynamische Gott- und Weltansicht beschränkend zurückführte, welche überhaupt kein anderes Sein und Thun Gottes kennt als das Sein und Thun Gottes in der Welt, die er als gesetzmäßig leitende und bestimmende Causalität durchdringe. Von irgend einem systematischen Pantheismus sei in seiner Glaubenslehre thatsächlich nichts zu finden. Der Begriff Gottes als eines bewußten absoluten Wesens werde nicht geleugnet, Gottes Persönlichkeit ebensowenig von seinen Prinzipien ausgeschlossen, als sie bei dem Mangel eines jeden zusammenfassenden Gottesbegriffes ausgesprochen und ausgeführt werde. Ein spezifischer Unterschied Gottes und der Welt fehle ihm nicht; ja der Begriff des höchsten Wesens sei ihm auch durch den „des einen gegensatzlosen Grundwesens aller Dinge" noch keineswegs erschöpfend ersetzt gewesen. Leugnung des absoluten Wunders

---

[1]) 4. Band. Die Aufklärung und der Rationalismus. Die Dogmatik der philos. Schulen. Schleiermacher und seine Zeit. Berlin. G. Reimer 1867. — Nippold in seinem „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte" (Elberfeld 1867. 2. Aufl. 1868) knüpft seine Besprechung der Schleiermacherschen Theologie (s. § 35 Schl. als Theolog S. 228—329) vorzüglich an die von Baur in seiner Kirchengesch. des 19. Jahrh. über denselben Gegenstand vorgetragenen Bemerkungen; Schleiermachers „Panentheismus", auf das deutlichste (worin?) vom Pantheismus unterschieden, verbiete jede Zusammenstellung mit Hegel's Begriff von Gott und Welt und habe die Leugnung der Persönlichkeit Gottes um die Zurückführung des Gottesbegriffes auf das „reine Sein, in dem keine immanenten Unterschiede stattfinden", durchaus nicht zur nothwendigen Consequenz. Mücke in seiner Dogmatik des 19. Jahrh. (Gotha 1867) vermag auch in der Glaubenslehre Schleiermacher's nichts Anderes zu erkennen, als eine Systematisirung des in den Reden und den Monologen gemeinsam begründeten „religiösen Individualismus", dessen Grundlage ein an Spinoza gebildetes, zugleich von weltallvergötternder Romantik lebhaft angeregtes religiöses Bewußtsein war.

der zeitlichen Weltschöpfung, der objektiven Unterschiedenheit der göttlichen Eigenschaften weise die Geschichte auch bei anderen Nichtpantheisten auf. — Der Antheil Spinoza's an Schleiermachers Heranbildung zu dem schroffsten theologischen Antideisten liege offen und unleugbar vor; eine bezwingende Herrschaft könne derselbe auf ihn nicht ausgeübt haben.

Warum nicht?

Dieses darf wohl als die allgemeine Ansicht der so eben vernommenen Vertheidiger des Schleiermacherschen Gottesbegriffes hingestellt werden: gegen eine volle Annahme der spinozistischen Bestimmungen bewahrte ihn seine entschiedene Richtung auf die menschliche Eigenthümlichkeit, ja seine hohe Werthlegung auf das Subjekt.

Nothwendig trieb nun aber solche Einsicht darauf hin, Schleiermachers speziellere Anschauungen von dem Wesen des Subjekts und seinen innermenschlichen Lebensgesetzen, d. h. Schleiermachers

2. Geistesbegriff

wiederum unter vergleichendem Hinblick auf die betreffenden Sätze seines vermeintlichen Lehrers Spinoza mit kritischem Auge zu verfolgen.

Diesem Anstoß folgte zuerst Julius Schaller in seinen „Vorlesungen über Schleiermacher“ [1]). Es sei irrig, so führte er aus (s. bes. S. 269 ff.), von der inneren Verwandtschaft des Schleiermacherschen absoluten Abhängigkeitsgefühls mit dem spinozistischen Modusbegriff auch auf eine Verwandschaft der beiderseits zu Grunde liegenden Anschauungen von dem Wesen des menschlichen Subjekts [2]) zu schließen. Wie schon Spinoza's metaphysische Verhältnißbestim-

[1]) Halle 1844. Schon im Jahre 1839 hatte derselbe Gelehrte für die Hallischen Jahrb. (S. 1441—1479) eine ausführlichere Besprechung der Schleiermacherschen Dialektik geliefert.

[2]) Selbst Rosenkranz (Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Königsb. 1836), welcher sonst auf Grund einer nur sehr partiellen Würdigung Schleiermacherscher Grundsätze des großen Theologen großartige Geringschätzung der endlichen Einzelpersönlichkeit zu rühmen liebt, muß zugeben, daß dieser Richtung in Schleiermacher's Denken selber ein doppeltes feindlich gegenüberstehe: einerseits eine höchst mangelhafte Durchführung der Leugnung der menschlichen Freiheit (S. 9), andererseits das Fortbestehen einer abstrakten Entgegensetzung des Endlichen überhaupt gegen das Unendliche (S. 48).

mung von Substanz und Accidens trotz seiner vereinzelten Uebereinstimmung ausdrücklich von Schleiermacher verworfen werde, so stehe Schleiermacher's Dialektik und Psychologie den Kategorieen Spinoza's völlig fremd gegenüber. Denn aus der Bestimmung des Absoluten als der gegensatzlosen Indifferenz und aus der Fassung des Endlichen als der Sphäre des Gegensatzes, welcher sich in dem Ueberwiegen des Idealen oder des Realen darstellt, folge mit Nothwendigkeit eine Auffassung des endlichen Wissens und Wollens, für welche in dem System der Modalität kein Platz sei. Dies gelte besonders von Schleiermacher's Beschränkung des Gebietes für alles Endliche Wissen und Wollen. Beide seien ihm zu einem Erfassen des Unendlichen unfähig; denn wie beide zu einander im Gegensatze ständen, so können sie auch nur das Gegensätzliche zum Objekt haben, würden also, wenn sie es erreichen könnten, auch das Absolute in das Gebiet des Gegensatzes d. h. in das des Endlichen herabziehen. Noch ausschließlicher sei dem Schleiermacherschen System der Begriff des Gefühles eigenthümlich, welches als „Einheit des Denkens und Wollens" allein fähig sein soll, die „transscendentale Einheit" des absoluten in sich aufzunehmen. Solche Lossprechung Schleiermachers von spinozistischen Tendenzen hindert aber Schaller nicht, die Anthropologie Schleiermachers als sachlich unzureichend und zwar besonders deswegen anzugreifen, weil er statt die wesentlichen Formen des geistigen Lebens in ihrer besonderen Eigenthümlichkeit zu erfassen, dieselben nur durch ein „quantitatives Ueberwiegen" der einzelnen Geisteselemente gegliedert und dadurch einen lebendigen Geistesbegriff verscherzt habe. (S. 232 a. a. O.)

Auf Grund der umfassendsten kritischen Arbeit äußerte sich bald darauf Weißenborn [1]) über denselben Gegenstand in seinen Vorlesungen über Schleiermacher, welche durch die eindringende Ausführlichkeit ihrer Darstellung und Kritik in der ganzen betreffenden Literatur den Ehrenplatz behaupten. Wenn Schleiermachers Geistesbegriff, so erklärte dieser, überhaupt auf fremden Ursprung

---

[1]) Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. 2 Bände. Leipz. 1847. 49 (s. bes. I. S. 251—269).

zurückzuführen sei, so habe man ziemlich ausschließlich an Kant zu denken. Mit diesem theile er die Auffassung des Geistes als eines unendlich inhaltsvollen und schöpferischen Prinzipes, nämlich als des thätigen Formprinzipes, welches zwar durch die sinnliche oder organische Funktion sich den Stoff des Erkennens vermitteln läßt, diesen aber nach den ihm selber eigenen Gesetzen des Erkennens bildet, ja sogar umbildet, nämlich die Anschauung zum Begriffe erhebt. Mit ihm theile er auch die gegensätzliche Stellung des Geistes zum natürlichen Sein, die Gegenüberstellung beider als gleichberechtigter Realitäten, deren eine auf die andere wirkt, ohne je in sie aufzugehen, auch ohne sie je aufzuheben. Dies von dem „theoretischen" Geiste. Mit Kant theile er aber endlich den gleichen Begriff des praktischen Geistes (oder der praktischen Vernunft) und die Anerkennung seiner Autonomie, deren sich der Geist als constitutives, d. h. inhaltsetzendes, schöpferisches Prinzip, in sich wesenhaft und sich selbst bestimmend [1]) bewußt wird, um dieselbe in dem Prozeß der Sittlichkeit darin zu bethätigen, daß er das natürliche Sein in freier Selbstbestimmung fort und fort negirt, d. h. sich ihm als ein Sollen gegenüberstellt.

Allerdings lasse die demnach bestehende wesentliche Differenz des Schleiermacherschen und des Kantischen Sittlichkeitsbegriffes einen ähnlichen Unterschied beider Systeme in Betreff des Geistesbegriffes überhaupt vermuthen. Und in der That, wenn Kant die Vollendung des Sittlichkeitsbegriffes in einer vernichtenden Negation des Natürlichen sieht, Schleiermacher dagegen dieses sittliche Negiren des Natürlichen nur so versteht, daß die Natur, als ein wesentliches und bleibendes Moment, zwar in ihrer Natürlichkeit zu erscheinen aufhört, aber nur um zum seelisch durchzogenen Organ des Geistes zu werden, so habe diese von praktischem Geiste ausgehende sittliche Einheit von Geist und Natur einen nothwendigen Reflex in Schleiermacher's Lehre vom theoretischen Geist. Auch

---

[1]) Den Gegensatz dazu bildet bekanntlich die „heteronomische" theoretische Vernunft zunächst nur als regulatives Prinzip, sodann als ihr Wesen (nämlich die Dinge an sich) nur außer sich habend und endlich als ihren Inhalt von außen empfangend durch die sinnliche Funktion.

hier sei für Schleiermacher der Gegensatz von Geist und Natur nur der Ausgangspunkt seiner Betrachtung, nicht deren schließliches Resultat; beide verneinen sich nach ihm nicht schlechthin; sondern der Geist vermag nicht nur die Erscheinungen, sondern auch die Dinge und ihr Wesen zu erfassen und seine formgebende Thätigkeit nimmt den Dingen nichts von ihrer objektiven Realität, sondern erhebt die Zufälligkeit der einzelnen Erscheinungen zur Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Begriffe. Woher das? Hier giebt Weißenborn Spinoza's Einfluß zu, aber nicht einen Einfluß seines Geistesbegriffes, sondern seiner Gottesidee. Diese nämlich, welche sich übrigens mit der Schleiermacherschen vollständig decke, hebe den Gegensatz von Denken und Sein schlechthin auf, indem sie als „absolute Indifferenz und Neutralisation des Denkens und Seins, als absolute Negation jeglicher Unterschiedenheit beider," als gegensatzlose Einheit gefaßt werde. Weil nun aber Denken und Sein nach Schleiermacher, wie nach Spinoza, in der Gottheit ursprünglich geeint sind, so schließe ersterer, beide müßten auch „in ihrem weltlichen Dasein" die Möglichkeit einer Einigung in sich tragen und daher einander entsprechen können, ohne durch solche Aufhebung ihrer absoluten Gegensätzlichkeit von dem einem jeden eigenthümlichen Wesen etwas einzubüßen; daher jene antikantischen Aeußerungen Schleiermachers über die Tragweite des subjektiven Erkennens, Aeußerungen, die als undenkbar erscheinen mußten, wenn nicht Schleiermachers Kantianismus „vom Spinozismus integrirt" wäre.

War aber hierdurch der Antheil Spinoza's an dem Schleiermacherschen Denken auf ein dem Geistesbegriff fernliegendes Gebiet entrückt, so unternahm es Sigwart [1]) in seiner denkwürdigen Doppelabhandlung über Schleiermachers Erkenntnißtheorie und desselben psychologische Voraussetzungen die ganze ursprüngliche Auffassung Schleiermachers von dem Wesen des Subjekts auf Spinoza's

[1]) A. Schleiermachers Erkenntnißtheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre. — B. Schleiermacher's psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität. Jahrbücher für deutsche Theologie, herausg. von Dorner, Liebner ꝛc. Band II, 1857, S. 267—327; S. 829—864, bes. S. 838, Anm. 1.

Geistesbegriff selber zurückzuführen. Wie Spinoza, so habe eigentlich Schleiermacher gar kein Subjekt für die Thätigkeiten des Geistes, sondern er beschränke sich darauf, die allen gemeinsame Vernunft in eine unendliche Vielheit einzelner Denk- und Willensakte zu zerlegen, die niemals von dem Mittelpunkt einer persönlichen Einheit ausgehen, auch niemals in einem solchen zusammentreffen, sondern statt subjektiver Einheit es höchstens zu einer logischen Einheit bringen. Ja nach beiden Denkern gebe es gar kein absolutes Erkenntniß- und Willensvermögen, dies seien ihnen Gattungsbegriffe, die wir ohne objektive Berechtigung aus den allein wirklichen einzelnen Denk- und Willensakten abstrahiren. Ebenso stimme Schleiermacher mit Spinoza darin überein, daß der subjektive Geist seinen Inhalt ausschließlich von der organischen oder sinnlichen Funktion her entnehme, ein Satz, welcher sich mit dem des Spinoza vollständig decke (?): daß die Ideen die Affektionen des Körpers seien. Nicht minder endlich sei die Auflösung des Willens in einen Akt oder eine Funktion des Intellekts ein beiden gemeinsamer Zug. — Allerdings scheint diese Kritik des Schleiermacherschen Geistesbegriffs eine empfindliche Einschränkung durch dies nothgedrungene Zugeständniß zu erleiden: die dennoch bestehende bedeutsame Differenz der spinozistischen und der Schleiermacherschen Methode culminire darin, daß „Spinoza nur aus den allgemeinsten und höchsten Begriffen, Schleiermacher nur vom Boden subjektiver Erfahrung aus argumentire," daß jener von der Substanz aus nicht zum Subjekt zu bringen vermöge, dieser vom Subjekt aus keine „Substanz außerhalb des Subjektes" finden könne und daß endlich die Einheit der ursprünglich dualistisch entgegengesetzten geistigen und materiellen Seite von jenem in die Substanz, von diesem in das Subjekt gesetzt werde.

Zwei Jahre endlich nach dem Erscheinen der Sigwartschen Abhandlungen führte H. Ritter[1]) in seiner Geschichte der christlichen Philosophie im theilweisen Gegensatz zu den hauptsächlichsten Bedenken der Sigwartschen Kritik den Gedanken aus, daß gerade die

[1]) Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußern Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. 2. Bd. Gött. 1859. (Schleiermacher S. 747—809).

scharf erfaßte „Eigenthümlichkeit und Persönlichkeit" des denkenden Subjekts im Schleiermacherschen System die Möglichkeit des reinen Wissens aufhebe und daß gerade hierin „der vorherrschende Gedanke seiner dialektischen Kritik" zu suchen sei. Sinnlichkeit und Vernunft als die beiden Voraussetzungen alles Erkennens ständen nach ihm zwar nicht in absoluter Unvereinbarkeit gegenüber; aber nicht nur sei statt eines Gleichgewichtes beider Seiten in unserem Erkennen stets die eine oder die andere überwiegend, natürlich zum Schaden des reinen Wissens, sondern vor Allem sei es die Verschiedenheit der sinnlichen Auffassung und des vernünftigen Denkens in den einzelnen Personen, welche ein reines Erfassen der allgemeinen Wahrheit unmöglich mache [1]).

So steht auch auf diesem Gebiete der Gegensatz der ehrwürdigsten kritischen Meinungen ungebrochen da. Seinen Höhepunkt aber erreichte derselbe in der Besprechung desjenigen Begriffs, welcher gewissermaßen von der Gottesidee und dem Gottesbegriff die Summe zieht, d. h. in der Besprechung von

3. Schleiermacher's Religionsbegriff.

Schleiermachers absolutes Abhängigkeitsgefühl — so leiteten die Wiener Jahrbücher [2]) den weitverzweigten Streit stürmisch ein — sei geradezu ein trügerischer Begriff. Denn ein Verhältniß der Wirkung und Gegenwirkung, wie der „neue christliche Glaube es zwischen Gott und den Menschen setze, lasse ein Gefühl absoluter Abhängigkeit gar nicht zu, denn dazu gehöre, daß der eine Theil der begründende sei. Daher müsse denn die neue Dogmatik den Inhalt aller christlichen Wahrheiten in hypothetische Ausdrücke subjektiver Empfindungen auflösen, den Christen selber aber loslösen von dem ewigen Wesen; denn Schleiermacher hat ganz Recht und hätte es nur gründlicher bedenken sollen: entweder absolute Abhängigkeit von Gott oder keine. Zuletzt bleibe nach Schleiermacher als das Wesen der

[1]) S. 754 Allerdings können wir schon im Voraus Angesichts der ganzen Abhandlung Schleiermachers über die identische Vernunft gewisse Bedenken über die Richtigkeit der Ritterschen Interpretation nicht verhehlen.

[2]) a. a. O. S. 108 ff.

der Religion nichts anderes übrig, als ein regelloses Spiel der Phantasie, welche dem fromm gesinnten Subjekte Bilder von Abhängigkeit, Erlösung u. s. w. in reicher Abwechselung zuführt, damit es sich daran selbstgefällig bespiegele und sich „sammt seinen frommen Erregungen und Gefühlen um sich selbst drehe." Das wahre Gefühl der Abhängigkeit von Gott werde namentlich durch das Bewußtsein der Sünde geweckt, dieses aber sei in der neuen Dogmatik nicht mit dem religiösen Ernste erfaßt, welcher allein auch eine Gemeinschaft der Erlösten d. h. eine Kirche zusammenhalten könne. Dagegen vermöge Schleiermachers Theorie vom Abhängigkeitsgefühl, welche im Grunde nur eine Unabhängigkeitserklärung des Subjekts sei, keine andere Kirche zu begründen, als eine Gemeinschaft solcher, die in ihren ausschließlich individuellen frommen Erregungen gleiche Bilder wahrnehmen oder sich an gleichen Bildern erbauen.

In ähnlichem Sinne und nicht viel freundlicherem Tone äußerte sich bald hernach Heinrich Steffens[1]) über die neue Anwendung des Gefühlsbegriffes. In seinem damals noch jungen lutherischen Eifer urtheilte er, das Glaubensprinzip der deutschen Reformation überhaupt mit seinem objektiv christlichen Geschichts- und Lehrinhalt könne nicht ernstlicher gefährdet werden, als durch die Gründung der Religion auf das Leben des Gefühls. Denn zunächst bedürfe dieses selber der Erlösung, mindestens der Stärkung und Erhaltung von Außen her. Suche es dann nach solcher Gründung des selbstentworfenen Heilandsbildes in den Gottesworten der Heiligen Schrift, so habe es in Folge seiner leidigen Autonomie keinen anderen Beistand als den des subjektiven Verstandes, der nun aber mit innerer Nothwendigkeit das geschichtliche Heilandsbild der Offenbarung mit der Herrlichkeit seines übervernünftigen Wunderglanzes in ein phantastisches Mythengewebe auflöse und dadurch das ersehnte Fundament des Gefühlsglaubens in seinen ersten Anfängen immer wieder zerstöre.

---

[1]) Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde durch H. Steffens. Breslau 1823 (in der Ausg. von 1839 s. bes. S. 84. 85).

Dagegen machte Twesten[1]) geltend, daß gerade die christliche Offenbarung selber sich als ihr erstes und vornehmstes Ziel die Wiedergeburt d. h. eine erneuernde Wirkung auf das Gefühlsleben als das innerste Lebensgebiet vorgesetzt habe, und als Folge davon eine fortgehende Beherrschung des unmittelbaren Selbstbewußtseins mit andern Worten: die Weckung des Abhängigkeitsgefühls, auf Grund dessen der Mensch im „organischen“ Zusammenschluß mit Christo der höheren Geisteskräfte des in ihm sich offenbarenden Gottes theilhaftig werden solle. Uebrigens könne das Abhängigkeitsgefühl von Gott nur ein absolutes sein, schließe jedes Gefühl der Gegenwirkung auf Gott aus; dies gehe aus der Natur des Verhältnisses zwischen Endlichem und Unendlichem überhaupt hervor, aus welchem nothwendig folge, daß wir nicht uns allein, sondern alles Endliche, wodurch wir bestimmt werden, ja die Totalität des Endlichen als vom Unendlichen nur abhängig und bestimmt erkennen. Möglich und wirklich sei eine Gegenwirkung vom Endlichen zum Endlichen in der Sphäre der Welt; hier sei also das Abhängigkeitsgefühl kein absolutes — immer aber bleibe das Gefühl an sich ein unmittelbares Innewerden seiner selbst, das „durch äußere Einwirkungen bedingt,“ selber durchaus nicht bedingend sei (S. 14).

Den Angriffen gegen die Gefühlstheorie als Grundlage einer zerstörenden Freiheitslehre war hiermit ein Ende gemacht. Da legte Delbrück[2]) seiner Polemik gegen Schleiermachers Religionsbegriff den entgegengesetzten Vorwurf zu Grunde. Schleiermacher habe wie Spinoza nur die äußere Erscheinung der Frömmigkeit wissenschaftlich ausgebaut: nämlich das Gefühl der Abhängigkeit von Gott in Hinsicht auf das äußere und innere Leben, und darüber in höchst bedenklichem Maße das Fundament des religiösen Bewußtseins vernachlässigt: das Bewußtsein, vermöge der Freiheit des Willens „der Gottheit entgegen streben, wenn auch nicht äußerlich entgegen wirken zu können.“ Nur im Gegensatz mit diesem letzteren habe das erste religiösen Werth; wo aber das zweite wie bei Schleiermacher fehle, da fehle auch jenem inneres Leben und wirkende Kraft nach außen hin.

[1]) a. a. O. I, S. 2—32. bes. S. 16—18.

[2]) a. a. O. S. 47—55 „Ueber das Wesen der Religion.“

Bedeutsam warnte Nitzsch [1]) in seiner Erwiderung auf Delbrücks Polemik vor dem dort nicht allein hervorgetretenen Bestreben nach unwissenschaftlicher und irreligiöser Uebertreibung des Freiheitsbewußtseins. Zwar schließe auch das fromme Gefühl, welches sich in Wirklichkeit nur in Verbindung mit dem Weltbewußtsein in uns vollziehe (aber nur eben vermöge seines innigen Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott, der unbedingten Causalität der bedingten Welt), nothwendig ein Gefühl der Freiheit der Welt gegenüber ein. Fordere man noch mehr, nämlich auch Freiheitsgefühl des Menschen gegen Gott, so fordere man damit sicherlich nicht ein religiöses Gefühl, man sei vielmehr auf dem Wege, es zu untergraben. Denn dieses könne nur desto vollkommener sein, je mehr es alles Können und Vermögen, mithin auch das Widerstrebenkönnen als ein mitgetheiltes d. h. als ein von Gott bedingtes erkenne. Sicherlich bedinge Gott den Menschen nicht weniger absolut, weil er ihn anders als das bewußtlose Geschöpf, weil er ihn als einen freien bedingt.

War die doppelte Vertheidigung des Schleiermacherschen Religionsbegriffes auf der breitesten psychologischen und theologischen Basis erwachsen, so hatte sich die Polemik gegen denselben bisher nur mit einzelnen Voraussetzungen und Consequenzen des angefochtenen Begriffs befaßt. Diesen selber in seinem Centrum anzugreifen, unternahm K. H. Sack in seiner Christlichen Apologetik [2]), wo er es für einen zerstörenden Irrthum der Schleiermacherschen Glaubenslehre erklärte, daß dieselbe die Religion mit der Frömmigkeit begrifflich identifizire und, da die Frömmigkeit an sich nur ein sittlicher Begriff sei, die Religion ihres wahren Seins völlig entkleidet habe. Ihren wesentlich sittlichen Gehalt zeige aber die Frömmigkeit darin, daß sie durchaus nicht allein ein Erfülltsein von der Idee Gottes oder aber ein Fühlen Gottes sei, sondern ebenso sehr ein Handeln des Subjekts auf diese ihm innewohnende Idee, nämlich ein Beherrschen und Gestalten der darin enthaltenen Vorstellungen und Gefühle.

---

[1]) a. a. O. S. 660 ff.

[2]) Hamb. 1829. 2. Aufl. ebend. 1842. S. 45 – 48.

Die Ausgestaltung ihres Begriffs gehöre daher gänzlich der Ethik an. Die Religion habe ihr Wesen in objektiveren Regionen [1]).

Hatte Sack bei aller Betonung der Unvollständigkeit des Schleiermacherschen Frömmigkeitsbegriffes und seiner nothwendigen Ergänzung durch ein Element des sittlichen Handelns doch das Gefühl als den primitiven Grund der Frömmigkeit noch anerkannt, so war dagegen schon vor dem Erscheinen der Sackschen Apologetik Bretschneider in seiner Dogmatik [2]) bis zu der Behauptung vorgegangen, das Gefühl der Abhängigkeit sei überhaupt nicht das erste in der Religion, sondern als dieses könne allein das Wissen von Gott gelten. Der Beweis liege besonders in einem Doppelten. Einerseits müßte man, wenn das Gefühl das Ursprüngliche in der Frömmigkeit wäre, von diesem aus auch ohne weitere Vermittelung zu dem Bewußtsein einer absoluten Abhängigkeit kommen können. Das Gefühl aber könne nur ein augenblickliches Bedingtsein aussagen, mithin auch nur ein relatives, denn in dem gegenwärtigen Bedingtsein liege noch nicht die Unmöglichkeit, ein solches in Zukunft zu überwinden. Das Bewußtsein dieser Unmöglichkeit Gotte gegenüber stamme, wo es da sei, aus einem vorangehenden Wirken der reflektirenden Vernunft, welches statt augenblicklicher Empfindungen allgemeine Erkenntnisse begründe.

Andererseits müsse im Unterschied von den sinnlichen Gefühlen, bei denen allerdings das Wissen von dem afficirenden Gegenstande oft erst nachfolge, in Betreff der geistigen Gefühle festgehalten wer-

[1]) In der weiteren Ausführung dieses Gedankens faßt Sack seinen Widerspruch gegen Schleiermachers Verhältnißbestimmung von Religion und Frömmigkeit dahin zusammen: daß nach seiner und der allgemeinen Anschauung Religion „die wahre Frömmigkeit erzeuge," nach Schleiermacher dagegen die Religion erst „durch die Frömmigkeit werde und mit Nothwendigkeit und nach keinem andern als einem natürlich-psychologischen Gesetze aus dem unseren Dasein mitgegebenen Abhängigkeitsgefühle hervorgehe."

[2]) Handbuch der Dogm. der evang.-luther. Kirche, 3. Aufl. Leipz. 1828, mit einer besonderen Abhandlung: Ueber die Grundansichten der theologischen Systeme in den dogmatischen Lehrbüchern der Herren Prof. Dr. Schleiermacher und Marheineke, sowie über die des Herrn Dr. Hase. In der 4. Aufl. Leipz. 1838 ist diese Abhandlung im Auszuge der Uebersicht über die Geschichte der Dogmatik beigegeben.

den, daß denselben als Gefühlen von einem Gedachten, die Auffassung des Gedachten oder der Idee im Wissen stets vorangehe. Daher auch das religiöse Gefühl dem Wissen nur dann vorausgehen könnte, wenn „Gottes Wesen den menschlichen Geist berührte, noch ehe er Gott erkennte." Aus einer solchen Berührung würde aber dann auf Seiten des Menschen dennoch nicht ein Gefühl von Gott, sondern nur von einem „dunkelen Etwas" entspringen, welches auch für das Gefühl sich erst durch vernünftige Erkenntniß in die Idee Gottes selber umzusetzen hätte.

Hiermit hatte Bretschneider dem heftigen Angriffe bedenklich vorgearbeitet, welcher nun bald von Seiten der herrschenden Tagesphilosophie gegen den Schleiermacherschen Religionsbegriff in die Oeffentlichkeit ausgehen sollte. In seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie [1]) sprach Hegel — und nach ihm viele seiner Schüler, sogar Daub — mit Geringschätzung von einer Fassung des Wesens der Religion, die für Gottes Sein in uns trotz vielen Redens davon doch nicht ein eigenes Feld unseres seelischen Lebens anzuweisen habe, sondern es festhalte auf einem Boden, welcher die „königliche Blume" vom wildesten Unkraut umwuchern lasse, d. h. den widersprechendsten Inhalt berge, mit dem höchsten das Niedrigste, das Gemeinste mit dem Edelsten. Aus drei Gründen vornehmlich sei das Gefühl die „schlechteste Weise," in welcher Gott in uns nachgewiesen werden könne. Das Gefühl sei, was der Mensch mit dem Thiere gemein habe [2]), die sinnliche Form des Selbstbewußtseins. Das Gefühl sei ferner die Form desselben, in welcher der Inhalt als vollkommen zufällig erscheine, während der Gedanke, der Begriff seinen Inhalt in dessen allgemeiner Nothwendigkeit, d. h. Vernünftigkeit erfasse; nicht einmal für die Existenz seines Inhalts gebe das Gefühl eine Gewähr; rein Eingebildetes finde sich darin, das

---

[1]) Vorlesungen über die Philos. der Rel. Herausgegeben von Marheineke; Werke, Bd. 11. Berlin 1832. S. 72—79. 84. 85. 122—124.

[2]) Es ist fast schwer zu begreifen, daß eine derartige Bemerkung, schon von Schleiermacher selbst und später mehrfach so gründlich abgefertigt, noch im Jahre 1831 von einem Denker wie Hegel ausgehen konnte (aus jenem Jahre stammt das letzte Heft, welches den veröffentlichten Vorlesungen mit zu Grunde lag).

niemals war und niemals sein wird. Das Gefühl sei endlich eine ausschließlich subjektive Form unseres Selbstbewußtseins; die göttliche Substanz vermöge es weder nach ihrem selbständigen Sein noch nach ihrem Inhalte zu fassen, weil es nach Ursprung und Ziel wesentlich Selbstgefühl sei; daher es denn über sich selbst nicht hinaus könne, vielmehr auch seinem höchsten Inhalte dessen objektive Wesenheit raube. Nicht eine Anmaßung sei es demnach, sondern der allein würdige Gottesdienst, dem Absoluten seinen Ort in dem Wissen anzuweisen. Gott sei Geist — das Wissen sei geistig, nicht sinnlich wie das Gefühl. Gott sei das Allgemeine in allem Besonderen — das Wissen habe die Wahrheit als das nothwendige Allgemeine, nichts Zufälliges sei in ihm wie im Gefühl. Gott oder der Geist sei Freiheit — das Wissen sei das Menschlich-Geistige in seiner Freiheit, nicht in sich selbst befangen, wie das Gefühl. Umsonst führe man gegen den Anspruch eines Wissens von Gott das „Schreckbild des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem" vor. Dieser Gegensatz bestehe nicht: denn Gott sei Bewegung zum Endlichen hin, kehre aber zu sich zurück in dem „sich als endlich aufhebenden" Ich und sei nur Gott „als diese Rückkehr."

Eine doppelte Richtung mußte nunmehr die Vertheidigung des Schleiermacherschen Religionsbegriffes einschlagen: gegen die Fassung der Religion als Wissen von Gott und gegen die Bestimmung der Frömmigkeit als eines „sittlichen Begriffes," der durch ein Handeln auf die Idee Gottes in uns wesentlich constituirt werde.

Den ersten Theil der Vertheidigung übernahm Alexander Schweizer in seiner unvergeßlichen Abhandlung „über die Dignität des Religionsstifters [1]). Hegel's unbestreitbares Verdienst — so führte Schweizer aus — sei es, Schelling's unbewiesenes und unbeweisbares Postulat einer unmittelbaren Intuition des Absoluten aus der philosophischen Wissenschaft verwiesen zu haben; aber mindestens so werthvoll sei die von Schleiermacher bewirkte Sonderung des dialektischen Wissens und der Frömmigkeit als zweier

[1]) Stud. u. Krit. 1834. Bd. 7. Heft 3. S. 521–571, Heft 4. S. 813–849. Ueber die Dign. d. R. Ein Beitrag zur Ausmittelung des Wesens der Frömmigkeit.

allerdings nur formell unterschiedener Selbstoffenbarungen Gottes. Ob überhaupt und in wie weit ein Wissen von Gott möglich sei, darüber habe die Religionsphilosophie zu handeln. Die Frömmigkeit selber aber könne nicht ursprünglich ein Wissen sein; denn sie gehöre thatsächlich zu dem Gebiete der individuellen Vernunftthätigkeit und sei insbesondere, soweit sie Spontaneität aufzeige, nur ein Fortbilden des vom Religionsstifter her Recipirten in individueller Weise. Das Wissen dagegen suche die Wahrheit in dem für alle identischen Begriff und habe in der „innerlich nothwendigen Fortbewegung dieses Begriffes seinen Verlauf." Daher komme denn dem Religionsstifter auf diesem Gebiete nur eine mittelbare Herrschaft zu; seine volle Dignität behaupte er allein in dem Reiche des Gefühls.

Daß die Frömmigkeit zweitens auch nicht wesentlich ein Handeln sei, also nicht ein rein „sittlicher Begriff," ist ein hauptsächliches Beweisziel der ausführlichen Abhandlung von Elwert: „über das Wesen der Religion [1])." Setze man als das Primitive in der Religion das Handeln, so komme man zwar nicht nothwendig auf die Identität der Religion und der Sittlichkeit, sondern man könne versuchen, ihre Differenz durch Beiordnung oder Unterordnung aufrecht zu erhalten, würde aber nie dem wunderlichen Widerspruch entgehen, daß beide Sphären ihre Verschiedenheit sowohl als auch ihre Identität nur in einem Formalen erweisen würden. Eine substantielle Identität zunächst anzunehmen, werde durch die erfahrungsmäßige Thatsache unmöglich gemacht, daß auch Nichtfromme sittlich handeln können. Eine substantielle Verschiedenheit aber falle von selber hinweg, wenn nach jener Voraussetzung Religion und Sittlichkeit gleichermaßen ein Handeln sein sollen; offenbar können sie hier als verschieden nur angesehen werden auf Grund der verschiedenen Art, in welcher sie sich in demselben Stoffe einen Ausdruck geben.

Auch könne thatsächlich die Religion der Sittlichkeit nicht unter-

[1]) s. Tübinger Zeitschrift für Theol. (herausgeg. v. Baur, Kern, Schmid, Steudel), Jahrg. 1835, Heft 3. S. 3 – 115. Ueber d. W. d. Rel., mit besonderer Rücksicht auf die Schleiermachersche Bestimmung des Begriffs der Religion.

geordnet werden; denn dann erhielten wir ein Gebiet des Handelns, nämlich das sittliche, welches sich der religiösen Durchdringung entzöge, während doch diese das Ganze des menschlichen Lebens erst zu einem werthvollen mache. Noch weniger dürfe man sagen, die Sittlichkeit sei in der Religion enthalten, denn damit wäre umgekehrt der sittlichen Bestimmbarkeit die wichtigste Sphäre, nämlich die religiöse, entzogen.

Die Coordinirung beider Begriffe aber verlange einen dritten höheren Begriff, in dem jene zusammenträfen. Dieser würde eben das Handeln sein, aber worin läge dann der Unterschied des sittlichen und religiösen Handelns? Da beide das ganze Lebensgebiet umfassen, doch auch nur in einem Formalen d. h. in dem Antrieb, in der Bewegung oder Bestimmtheit des Inneren, aus welcher ein jedes von beiden hervorgeht. Dadurch sei aber bewiesen, daß die Theorie von dem Handeln als dem Primitiven der Religion im Grunde selber das Handeln nur als eine Aeußerung, nicht als das Wesen der Religion ansehen dürfe, d. h. daß sie in einer Art von Selbsttäuschung befangen sei [1]).

Hiermit war die große und schöne kritische Bewegung um den Religionsbegriff erschöpft. Daß einer ihrer hervorragendsten Leiter die Untersuchung über das Wesen der Religion mit der über die Dignität des Religionsstifters verbunden hatte, konnte als ein bedeutsames Vorzeichen davon angesehen werden, daß mit innerer Nothwendigkeit jene Bewegung sich sehr bald auf das Gebiet des Lebens Jesu und der damit zusammenhängenden kritischen Fragen hinüberspielen sollte, gleichsam, um auf die so eben gewonnenen Resultate die Probe zu machen.

Erst Schenkel's Dogmatik [2]) war es, welche an die Wichtigkeit des unterbrochenen Streites erinnerte. Hegel's Polemik des

---

[1]) Besonders hier müssen wir ausdrücklich daran erinnern, daß an diesem Orte nur ein Verzeichniß des Allerwichtigsten gegeben werden kann; auch viele bedeutende Aeußerungen in Sachen des Religionsbegriffs (von Olshausen, Stud. Krit. 1830 u. A.) müssen der Uebersichtlichkeit wegen unberücksichtigt bleiben.

[2]) Die christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt. 1. Bd. 1858. S. 109—137.

Weiteren ausführend, ja fast noch verschärfend zieh er die Schleiermachersche Glaubenslehre einer vollständigen Verwechselung der „ästhetischen" und der „religiösen Funktion." In Wahrheit gehöre das Gefühl überhaupt nicht dem Geistesleben, sondern ausschließlich dem sinnlichen oder ästhetischen Lebensgebiete an. Nicht also eine höhere Sphäre, als die des Thuns und des Wissens sei von Schleiermacher, wie dieser selber meine, der Frömmigkeit zugewiesen worden, sondern eine wesentlich niedrigere. Ja, das Gefühl an sich könne über haupt keine Beziehung zu Gott haben, da es nicht eine Aeußerung des Geistes sei, und Gott doch nur zu dem Geistigen irgend ein unmittelbares Verhältniß haben könne. Erst dann sei es möglich, daß auch das Gefühl den Charakter eines frommen erhalte, wenn das Geistesleben sich ihm mittheile, d. h. wenn es von der Vernunft geläutert und von dem Willen geregelt werde. Aber in jenem Geistesleben wiederum, aus welchem allein die Frömmigkeit auch in das Gefühl könne übergeleitet werden, müsse es für die Religion als für ein thatsächlich selbständiges Gebiet des Menschengeistes auch ein selbständiges Geistesorgan geben — und dieses sei das Gewissen.

Nachdem Schlottmann den Nachweis zu führen gesucht hatte [1]), daß die Polemik Schenkel's zum großen Theil auf einem Verkennen des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffes beruhe und daß von diesem, wenn man ihn richtig erfasse, das neue Gewissensprinzip gar nicht soweit entfernt sei, als dessen Urheber meine, war die Frage inmitten der theologischen Wissenschaft auf Jahre wieder zur Ruhe gebracht.

Erst die letzten Monate brachten uns eine neue gewichtige Abhandlung über „Schleiermachers Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben" von Emil Schürer [2]). Der Verfasser lenkte die Frage auf ihren Ausgangspunkt zurück, nämlich auf das Verhältniß des fraglichen Schleiermacherschen Begriffes zu dem Spinozismus. Allerdings sei letzterem die schon in den

[1]) „Drei Gegner des Schleiermacherschen Religionsbegriffes" (d. Verf. hat außer Schenkel noch Stahl und Philippi im Auge), in d. Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben. Vierter Jahrg. Berlin 1861. S. 369—375.

[2]) Leipz. 1868. s. bes. S. 33. 43—46.

Reden hervorgetretene Werthlegung auf eine individuelle Ausbildung des Religiösen völlig fremd, so fremd wie überhaupt das von Schleiermacher behauptete natürliche Bestreben der Seele, „sich als ein besonderes hinzustellen." Aber das andere von Schleiermacher aufgestellte Urbestreben der menschlichen Seele, hingebend sich selbst in einem größeren aufzulösen, erinnere zu sehr an spinozistische Grundanschauungen als daß wir hoffen dürften, durch den jenem zweiten Streben entsprechenden Schleiermacherschen Gefühls- und Religionsbegriff viel über Spinoza hinausgeführt zu werden.

Natürlich beruhe solche Verwandtschaft hauptsächlich auf der Uebereinstimmung des beiderseitigen Gottesbegriffes, welche auf dem Standpunkte der Reden eine völlige gewesen, aber auch durch die Dialektik und ihre immer noch halbpantheistische Auffassung des Absoluten als Einheit alles Seins nicht bedeutend gestört worden sei. Da nun der Gottesbegriff der Dogmatik sich mit dem der Dialektik vollkommen decke (S. 35), so könne auch der Religionsbegriff der Dogmatik, wie er in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl allein seinen Mittelpunkt habe selbst von der Lehre der „Reden" nur scheinbar verschieden sein, welche das Gefühl schlechthin auch ohne seine Bestimmtheit als Abhängigkeit für das Wesentliche der Religion erklärt hatten. Dem Redner sei das Universum, d. h. die Gesammtheit des gegensätzlichen Seins gleich Gott gewesen; daher habe ihm eine jede bewußte Berührung vom Universum her [1]), d. h. ein jedes Gefühl habe ihm als religiös gelten müssen. Der Glaubenslehrer erkannte (auf Grund der Dialektik) in Gott die gegensatzlose Einheit des Seins, welche dessen Causalität ist; hier habe er nur einem Gefühl absoluter Abhängigkeit den Charakter des Religiösen zuzuerkennen vermocht. Weiter greife der Unterschied nicht [2]).

Hatte nun Schleiermacher das Wissen sowohl als das Wollen

---

[1]) Einer Berührung von einem einzelnen Dinge im Universum entspreche in diesem Sinne nur eine Empfindung, nicht ein Gefühl.

[2]) Allerdings hätte Schürer wohl gut gethan, seine Behauptung von dem ziemlich ungebrochenen Pantheismus auch des späteren Schleiermacher mit dem auf S. 44. 45 über Schleiermachers verbesserten Gottesbegriff Vorgetragenen in besseren Einklang zu bringen

von dem ursprünglichen Wesen der Frömmigkeit ausgeschlossen, so erwuchs ihm daraus die Aufgabe, auch diese beiden als gleichwesentliche Faktoren der Seelenthätigkeit nach ihren inneren Gesetzen zu begreifen und die von ihnen abhängigen Lebensgebiete wissenschaftlich zu organisiren. Er erfüllte diese doppelte Aufgabe in seiner Dialektik und in seiner Ethik. Letztere besonders emsig auszubauen, veranlaßte ihn die scharfe Kritik, mit welcher er selbst die wissenschaftliche Halbheit oder Haltlosigkeit der früheren ethischen Systeme aufgedeckt hatte. Dieselbe wirkte wohl auch dazu mit, daß die ihn betreffende Kritik, während sie seiner Dialektik verhältnißmäßig schonend entgegen kam (s. § 2 dieses Abschn.), an

4. Schleiermachers Sittlichkeitsbegriff [1])

zum Theil mit herber Strenge des Urtheils herantrat.

Den Anfang hierzu machte kein geringerer, als Herbart. Schleiermacher, so führte dieser in einigen gelegentlichen Bemerkungen [2]) aus, habe seine Grundsätze zur sittlichen Beurtheilung der einzelnen Handlungen aus seiner idealen Anschauung von dem Ganzen des Weltzusammenhanges zu entnehmen getrachtet, statt daß er hätte versuchen sollen, vom Einzelnen aus den Maßstab zu präciser sittlicher Beurtheilung auch des „Großen und Zusammengesetzten" zu gewinnen. Vorausgesetzt selbst, wir handelten in einer Idealwelt und könnten überdies die Gesammtheit des in ihr Geschehenden überblicken, ihren Werth würde auch diese Welt nicht erst als ein sittliches Ganze haben, sondern derselbe hinge durchaus ab von der Schätzung des Einzelnen. Nun aber habe es die Ethik gar nicht mit einer Idealwelt, sondern allein mit der wirklichen Welt zu thun, und in dieser sei nichts ethisch bestimmbar als das durch eine Absicht bestimmte Wollen. Wer mehr zu construiren gedenke, täusche sich selbst.

---

[1]) Hierzu sind zu vergl. außer dem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre," herausgeg. v. Schweizer. 1835: „Grundriß der philos. Ethik" mit einleitender Vorrede v. Twesten, 1841, und „die christliche Sitte, nach den Grundf. der ev. K. im Zusammenhange dargestellt," herausgeg. v. Jonas 1843.

[2]) Briefe üb. d. Freiheit S. 190; vgl. Allg. Metaph. Bd. 1. S. 394—433.

Noch weniger konnte sich Hartenstein [1]) in die spekulative Construktion des ethischen Systems bei Schleiermacher finden. Die dreifache Forderung der „Grundlinien" — Ableitung des ethischen Prinzips aus dem Ganzen des Wissens, Ableitung aller ethischen Begriffe aus dem Prinzip allein, Zusammenfassung alles möglichen Handelns unter das Objekt der ethischen Bestimmung — sei an sich nicht berechtigt und auch von Schleiermacher selber nicht erfüllt; letzteres aber gelte besonders von der vierten Forderung, nämlich der einer systematischen Darstellung der Ethik als eines Systems des Realen. Das reale Objekt aller sittlichen Beurtheilung, nämlich die Gesinnung des Willens, sei durch seine Ableitung des Ethischen dem Auge geradezu entrückt. Sogar Fichte, der doch sonst mit ihm in dem Streben nach einer Deduktion des ethischen Wissens aus dem Wissen als solchen zusammenstimme, habe doch noch den Willen als das Centrum der Ethik festgehalten. Schleiermacher dagegen träume von einer „Versittlichung der in Zeit und Raum ganzen Natur," statt zu begreifen, daß es nichts anderes der Versittlichung Fähiges gebe, als eben den Willen mit dem aus ihm hervorgehenden Handeln selbst. Seine fast nur „kosmische" Sittenlehre beziehe sich dagegen vielmehr auf die Produkte des Handelns, und zwar (mit kühner Ueberspringung der einzelnen Produkte der einzelnen Handlungen des einzelnen Subjekts) unmittelbar auf das „Gesammtprodukt des gesammten Handelns des Menschengeschlechts" (höchstes Gut). Dazu komme endlich, daß solch Uebersehen des Einzelnen sich bei Schleiermacher wie bei Fichte, empfindlich dadurch räche, daß ihre Bestimmung der sittlichen Aufgabe sich unter ihren eigenen Händen in einem Cirkel umherwende. Nach Fichte werde sich das Ich seiner Freiheit und damit seiner sittlichen Anlage nur bewußt durch Setzung des Nicht-Ich aus dem Ich heraus — und zugleich solle als Ziel des sittlichen Handelns gerade die Aufhebung dieser Bedingung der sittlichen Entwickelung gelten. Ebenso sei nach Schleiermacher das

---

[1]) De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837; Grundprobleme d. eth. Wiss. 1844. S. 104—127.

sittliche Handeln einerseits nur möglich durch den Gegensatz von Natur und Vernunft, da ja der Sittlichkeitsprozeß in nichts anderem bestehe, als in dem Naturwerden der Vernunft und dem Vernunftwerden der Natur. Andererseits aber solle doch wieder in allem sittlich Entwickelten „von der Vernunft unabhängige Natur" zurückbleiben. Dieser Widerspruch untergrabe natürlich die Fundamente des ganzen glänzenden ethischen Baues.

Herbart und Hartenstein hatten somit nicht weniger als dies behauptet: daß Schleiermacher seine Absicht, neben dem Religiösen des Gefühls ein sittliches Reich des Willens wissenschaftlich auszubauen, durch seine spekulative Vergewaltigung der Realität selber völlig vereitelt habe. Anders Rothe [1]), welcher Schleiermachers spekulative Ableitung des Sittlichen nicht nur gelten ließ, sondern sie vielmehr zu erweitern und berichtigend zu vervollkommnen suchte. Schleiermachers Bestimmung des sittlichen Prozesses als Einigung von Natur und Vernunft modificirte er sowohl nach Seiten des Natur- als des Vernunftbegriffes.

Was den ersteren anbetrifft, so betonte er, daß die Natur als das Reale nicht, wie es bei Schleiermacher scheine, in einem absoluten, auch im vollendeten Sittlichen noch vorhandenen Gegensatze zu dem „Ideellen" stehe, sondern an sich selbst ideelle Bestimmtheiten trage. Auf diese Weise gewinnt Rothe von Seiten der Natur die Möglichkeit einer wirklichen und definitiven Einigung derselben mit dem Ideellen.

Von Seiten des Ideellen aber sichert er die Möglichkeit einer wahrhaften Einigung desselben mit der Natur dadurch, daß er es nicht als Vernunft, sondern als Persönlichkeit bestimmt. Von der Persönlichkeit nämlich sei die Fähigkeit, ja die Nothwendigkeit der Selbstbestimmung unzertrennlich; und erst kraft dieser Selbstbestimmung vermöge das Ideelle in dem menschlichen Ich bestimmend in die Naturseite hinüberzugreifen und dieselbe wirksam mit sich zu vereinigen.

---

[1]) Theol. Ethik, erste Aufl. Wittenb. 1845; zweite Aufl. Wittenb. 1867, s. B. 1, Vorr. S. XXI.; S. 61. 65. 387. 430. 434.

Den Prozeß solcher Einigung des Realen und des Ideellen im menschlichen Ich bestimmt Rothe als das Sittliche selbst [1]), das Produkt dieses sittlichen Prozesses aber als „kreatürlichen Geist." Daß Schleiermacher das Ideelle nur als Vernunft bestimmte, habe ihn aber nicht nur bei einem mangelhaften Begriff der sittlichen Vollendung festgehalten (s. Hartenst. a. a. O. S. 146), sondern ihm auch zugestandenermaßen die wissenschaftliche Construktion des sittlich Bösen unmöglich gemacht. Erst die Fassung des Ideellen als sich selbst bestimmender Persönlichkeit ergebe die Möglichkeit, daß es seinem Begriffe nach seine materielle Natur ebenso gut auf eine unnormale, als auf eine normale Weise mit sich einigen kann, d. h. allein diese Fassung ermögliche eine wissenschaftliche Ableitung des Bösen, welches Schleiermacher nur empirisch habe aufnehmen können.

Stahl [2]) ging so weit zu leugnen, daß der Begriff des Bösen überhaupt bei Schleiermacher eine Stelle habe. Das Böse sei ihm nur ein „noch nicht Vernunftgewordensein" der Natur, sei ihm also nur graduell von dem Guten unterschieden; es gelte ihm eben als das unentwickelte Gute, nicht als des Guten absoluter und realer Gegensatz. Dies habe seinen Grund in einem Doppelten.

Zunächst darin, daß Schleiermacher das wahre Grundverhältniß der Ethik, nämlich das Verhältniß zweier lebendig persönlicher Willen, des göttlichen und des menschlichen, nicht kenne; erst durch den Einblick in dieses Verhältniß lerne man Gut und Bös als Gehorsam und Ungehorsam gegen den höheren Willen principiell zu unterscheiden. Der andere Grund aber liege noch tiefer, nämlich darin, daß Schleiermacher den Willen überhaupt nicht als Mittelpunkt der Ethik gelten lasse, daß das Sittliche ihm nicht eine „Be-

---

[1]) Sachlich weniger bedeutend ist der andere Unterschied Rothe's von Schleiermacher, daß er diesen sittlichen Prozeß von dem moralischen begrifflich getrennt wissen will, wie die species vom genus, während Schleiermacher beide mit einander vermischt habe. Die moralische Aufgabe, als die allgemeinere oder weitere, besteht ihm darin, daß das „persönliche Geschöpf" sein Sein kraft eigener Selbstbestimmung zu dem mache, was sein eigener natürlicher Zweck erfordert, zu werden, was es seinem Begriffe nach ist.

[2]) Rechtsphilos.; Bd. 1.: Geschichte der Rechtsphil.. 2. Aufl. Heidelb. 1847. S. 529—532. 535.

schaffenheit des Willens" sei, sondern nur „ein Sieg der Denkthätigkeit, der Bewußtheit oder Vernunft" über die Natur. Wenn nun hierin die Ursache seiner schwächlichen Behandlung der Begriffe von Gut und Bös zu suchen sei, so sei die Folge davon die, daß ihm das tiefere Verständniß auch der ethischen Gemeinschaften verschlossen bleibe. Staat und Kirche seien ihm nicht Ordnungen oder Anstalten über Volk und Kirche mit dem Zwecke, das gute, göttliche Lebensprinzip im Kampfe gegen das Böse in die Menschheit hineinzubilden, sondern nur Offenbarungen der Eigenthümlichkeiten des Volkes und der Gemeinde in der Art, wie jenes die Natur sich unterwirft (Staat), diese ihr religiöses Gefühl zum Ausdruck bringt (Kirche).

Mit Vorländer's denkwürdiger Darstellung und Beurtheilung der Schleiermacherschen Ethik [1]) kehrte die Kritik von Stahl's verurtheilenden Aphorismen zur ernsteren Besinnung auf den tieferen Zusammenhang und die wahren Zwecke der Schleiermacherschen Sittenlehre zurück. Hatte Stahl dieselbe verworfen, weil sie die Beziehung auf den göttlichen Willen als die einheitlich, objektiv sittliche Macht verloren habe, so sprach sich Vorländer mit ehrfurchtsvollem Tadel gerade dahin aus: Schleiermacher habe die durch seine Verhältnißbestimmung von Natur und Vernunft gewonnene lebendige und zusammenhängende sittliche Weltanschauung nur dadurch gestört und an einer harmonischen Vollendung gehindert, daß er die sittliche Idee mit der religiösen vermischt, und nicht nur die erkennende, sondern auch die sittliche Vernunft an die „substantielle, transcendente Einheit" des Absoluten als die Voraussetzung ihrer naturbegreifenden und naturbildenden Thätigkeit gewiesen habe. Das tiefere Erfassen des menschlichen Personlebens hänge davon ab, wie weit man die Naturseite desselben mit der fortschreitenden Ausbildung der freien d. h. selbstthätigen Vernunftthätigkeit zu lebendiger Einheit zusammenzufassen vermöge. Fichte habe danach gestrebt und die Freiheit des Ich kühn zum Prinzip der Sittenlehre, wie der Philosophie überhaupt erhoben; aber die Schroffheit, mit der er die

---

[1]) Schleiermachers Sittenlehre ausführlich dargestellt und beurtheilt mit einer einleitenden Exposition des historischen Entwickelungsganges der Ethik überhaupt, Marburg 1851; s. besond. S. 124. 147. 341 ff.

Natur als das Nicht-Ich unvermittelt dem freien Ich gegenüberstellte, habe eine einheitliche Auffassung des sittlichen Personlebens unmöglich gemacht. Schleiermacher nun habe in mächtigem Fortschritt über Fichte hinaus die sittliche Vernunft als „ursprünglich mit der Natur geeinigte" und die Natur nicht als den absoluten Gegensatz, sondern gleichsam als den Leib der Vernunft aufgefaßt, in dem dieselbe sich darstelle; aber ihm fehle umgekehrt, was Fichte auszeichne, eine spekulative Ableitung des Freiheitsprinzips. Zwar habe er schon in den Monologen die Freiheit als das Ursprüngliche, als den inneren Quellpunkt alles wahren persönlichen Lebens hingestellt, und auch seine späteren Schriften seien Zeugen eines sehnsüchtigen Verlangens nach einer wissenschaftlichen Fundamentirung des Freiheitsbegriffes — aber dadurch, daß er im theologischen Interesse alles sittliche Einswerden von Natur und Vernunft zuletzt auf die ursprüngliche Einheit derselben in dem von Gott gesetzten lebendigen Organismus zurückführte, und so die menschliche Persönlichkeit überhaupt im letzten Grunde nur als ein Sein Gottes im Endlichen auffaßte, sei er gezwungen worden, die menschliche Freiheit auf dem Gebiete des Wollens [1]) in eine „Aussichselbstentwickelung" oder Entfaltung immanenter Zwecke aufzulösen, wodurch nicht die Thätigkeit an sich, wohl aber die Selbstthätigkeit als constitutives sittliches Prinzip ausgeschlossen werde.

Dilthey's hierher gehörige Abhandlung [2]) setzt den freiheitleugnenden, deterministischen Charakter der Schleiermacherschen Ethik in ihrer definitiven Gestalt als zugestanden voraus und sucht, ihrem eigenen mehr geschichtlichen [3]) Zwecke nach, an der Hand der betreffenden Urkunden nachzuweisen, daß Schleiermacher im wesentlichen nur durch die Consequenz seiner eigensten ethischen Grundansicht, nicht durch spinozistische oder gar calvinistische Einflüsse von

---

[1]) wie auf dem Gebiete des Erkennens in eine Entfaltung immanenter Begriffe.

[2]) De principiis ethices Schleiermacheri, Berol. 1864.

[3]) Der kritische Theil dieser Arbeit bewegt sich vornehmlich um die Dreitheilung der Ethik in die Lehre von den Gütern, Tugenden und Pflichten; das Ungenügende dieser Eintheilung habe übrigens Schleiermacher selbst geahnt.

ursprünglich anderer Anschauung zu jenem moralischen Determinismus gelangt sei.

Auf dessen spekulative Grundlagen versuchte aber noch ein Mal Alex. v. Oettingen zurückzugehen. In der schon erwähnten [1]) Abhandlung über Spinoza erklärte er Schleiermacher für den „ganz von Spinoza abhängigen," wenn auch „in gewissem Sinne gläubigen" Theologen, der die nahe Verwandtschaft des Pantheismus mit dem Materialismus dadurch auch theologischerseits für immer dargethan habe, daß er auf Grund seiner spinozistisch-pantheistischen Gott- und Weltansicht keinen Unterschied des Naturgesetzes und des Sittengesetzes kenne, vielmehr letzteres gleichsetze mit der Wirklichkeit der sittlichen Vernunft selber, mithin Ethik und Physik in ihrer Vollendung nur als eines gelten lasse, gerade wie Vernunft und Natur nur als eines in dem vollendeten ethischen Ideal: dem Organismus. Wenn nun auch Schleiermachers Nachfolger, R. Rothe, seine theologische Ethik auf eine solche Einheit von Natur und Vernunft gründe und ein bloßes „Sublimat der Materie" an Stelle des Geistes setze, so erkenne man daran, wie die von Schleiermacher ausgehende neuere Theologie, mit „spinozischem Feuer" spielend, ohne es selbst zu ahnen, der „materialistischen Gottlosigkeit" die verhängnißvollen Wege bahne.

---

[1]) s. S. 50.

IV. Die Grundgedanken des Schleiermacherschen Systems in ihrem realen Verhältniß zu den Endergebnissen des Spinozismus.

1. Schleiermachers Gott- und Weltansicht.

Gott und Welt sind Correlata — so begründet Schleiermachers Dialektik den Standpunkt seiner Glaubenslehre. Identisch sind beide nicht, aber sie fordern einander, keines ist ohne das andere. Nicht nur ist die Welt nicht ohne Gott zu denken; auch Gott ohne Welt, „gleichsam vor der Welt" ist ein „leeres Fantasma" (Dial. § 219. S. 162).

Hiernach kann die Antwort auf die vorliegende Frage [1]) nur damit beginnen, den ausgesprochensten Gegensatz des Schleiermacherschen Denkens gegen Tendenz und Resultat des Spinozismus hervorzuheben. Die Tendenz des letzteren war eine absolut monistische; es galt ihm, das ganze Weltsein, als ein durchaus nicht für sich

---

[1]) Es ist durchaus nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes zu untersuchen, ob und inwieweit die Genesis des Schleiermacherschen Systems auf die Einflüsse seiner Spinoza-Studien, noch weniger, inwieweit sie auf Einwirkungen anderer vor- und nachspinozistischer Systeme der Philosophie und Theologie zurückzuführen sei. Diese Fragen müssen der biographischen, nicht der dogmengeschichtlichen Behandlung anheimfallen, und die Wissenschaft darf sich Glück dazu wünschen, daß der nunmehr schon würdig hervorgetretene, mit allen Hilfsmitteln ausgestattete Biograph Schleiermachers seine Aufgabe ihrem ganzen tiefgreifenden Wesen nach erkannt hat. Die Dogmengeschichte kann es wesentlich nur mit den relativ fertigen Resultaten der ihr vorliegenden Systeme zu thun haben, und die hier zu beantwortende Frage ist demnach so zu fassen: 1) inwieweit trifft Schleiermacher in den maßgebenden schriftlichen Denkmalen seiner definitiven theologischen Anschauungen mit Spinoza zusammen? 2) worauf besonders zielen die Unterschiede, die ihn von jenem trennen?

seiendes und nichts in sich seiendes, in das göttliche Sein allein zu versenken und in ihm aufzulösen. Sein Resultat dagegen war ein ungelöster Widerspruch zwischen den beiden Extremen des Akosmismus und des Naturalismus. Beides weist Schleiermacher mit gleicher Entschiedenheit von sich. Der Monismus der Substanz hatte sich nicht bewährt. Ein anderer Monismus, der des Subjekts oder des Ich, Fichte's großartige Conception, hatte unter Schleiermachers Augen auf sich selbst Verzicht geleistet, mit anderen Worten: auf Fichte's Wissenschaftslehre mit ihrem Lehrsatz: „das Ich ist ein und alles" — war seine Religionslehre oder „Anweisung zum seligen Leben" erfolgt und mit ihr die höchste Tragik der Selbstentsagung: „Wer noch eine Spur des eigenen Ich an sich trägt, an dem ist sicherlich nichts Gutes." Dort die ausgedehnte und denkende, unendliche und unveränderliche Substanz — und ihr gegenüber unversöhnt die ewig wandelbaren „einfachsten Körper" und die Ideen derselben; hier das autonome, selbstschöpferische, monarchische Ich — und ihm gegenüber „das eine wirkliche göttliche Leben," nicht vergeblich Unterwerfung verlangend. Eine wesentlich neue Form des Monismus war nicht möglich, wenngleich auch die nachfolgende Philosophie danach suchte und danach zu suchen nicht aufhören wird. Schleiermacher wußte, daß es galt, von den Unruhen des Monismus zu dem lange geschmähten Dualismus zurückzukehren, allerdings nicht ohne die klaffenden Widersprüche desselben dadurch zu heilen, daß er streng als ein Dualismus der Immanenz erfaßt und durchgeführt werde. Dies ist zunächst die ausgesprochene Absicht der Dialektik. Ganz ausdrücklich verwirft dieselbe die pantheistische Ansicht, deren Wesen sie darin sieht, daß sie die Ideen Gott und Welt identificire, den spezifischen Unterschied derselben aufhebe (S. 168 Anm. zu § 225). Mit unverkennbarer Hindeutung auf den Spinozismus führt sie aus, daß die Gleichsetzung der Begriffe Gott und Welt für das Absolute kaum eine andere Definition übrig lasse als die der natura naturans, einer Formel, welche „das Transscendente" oder Gott keinenfalls als die ursprüngliche Einheit des gegensätzlichen Seins gelten lassen könne, sondern nur als die „aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene

Einheit." Ebenso entschieden aber verwirft die Dialektik eine trennende Entgegensetzung von Gott und Welt. Die Welt ohne Gott gedacht ergebe als den Grund des Seins das Fatum oder die Materie; Gott ohne die Welt gedacht, werde „zum Prinzip des Nichtseins" und die Welt damit eine zufällige (S. 167). Gott und Welt sind unterschieden, ohne getrennt zu sein, dies ist der Kanon, dessen nothwendige Folge die Verwerfung eines dreifachen Irrthums ist (S. 166):

1) derjenigen (schellingischen) Vorstellung, welche die Welt nur als einen „Abfall vom Absoluten," als eine Verminderung desselben betrachte, vielleicht emanatistisch (s. S. 167) als eine allmähliche Verminderung desselben durch unendliche Abstufungen hindurch bis zur bloßen Materie hinab;
2) derjenigen Vorstellung, welche im Interesse einer möglichst reinen, von der Berührung des Weltseins abgezogenen Gottesidee das Absolute als die „leere Einheit" setze, statt in der Welt die „in sich eine Vielheit" und in Gott die „volle Einheit" zu sehen [1];
3) derjenigen Vorstellung, welche die Welt als ein Abbild des göttlichen Urbildes auffasse — einer Vorstellung, welche höchstens dann zuzugeben sei, wenn das Postulat sichergestellt sei: daß das Urbild keinenfalls als auch ohne Abbild seiend gedacht werden dürfe.

Zusammengehörigkeit trotz Unterschiedenheit — dies ist aber auch als die Regel zu betrachten, welche der Verhältnißbestimmung von Gott und Welt in Schleiermachers Glaubenslehre zu Grunde liegt.

Zunächst eine ewige Unterschiedenheit — auch die Glaubenslehre sagt sich energisch von der Alleinheitslehre los. Zwar gesteht sie derselben gern zu, daß auch sie eine Quelle der Frömmigkeit sein könne (Glaubensl. § 8. Zus. 2. 5te Aufl. [2]) S. 50, vgl.

---

[1]) Es wird sich zeigen, daß gerade in dieser Beziehung Schleiermacher in seiner Lehre von dem Wesen Gottes seinem eigenen Postulate am wenigsten treu zu bleiben vermochte.

[2]) Nach dieser 5. Auflage werden auch in den nachfolgenden Citaten die Seitenzahlen angegeben werden.

Reden üb. d. Rel. 6te Aufl. S. 138. 139); denn bei aller Gleichsetzung Gottes und der Welt ihrem Wesen nach bleibe immerhin auch im Pantheismus eine Verschiedenheit beider in Bezug auf ihre Funktion anerkannt. Aber wenn insbesondere der Pantheismus Spinoza's, d. h. der energisch bis zu seiner äußersten akosmistischen Consequenz verfolgte Pantheismus den Begriff einer Causalität Gottes der Welt gegenüber auflösen mußte in den anderen Begriff der inneren Nothwendigkeit oder der immanenten Lebensgesetze der göttlichen Natur selber, so fordert dagegen Schleiermachers Glaubenslehre die unbedingte Anerkennung einer realen Ursächlichkeit Gottes im Verhältniß zur Welt sowohl in Bezug auf ihr Dasein als in Bezug auf alles Geschehen in ihr [1]).

Gott und Welt sind hier unterschieden; daher kann die Welt als von Gott abhängig gedacht werden. Wenn Gott aber von der Welt unterschieden ist, so kann er, als der seinem Begriffe nach Unbedingte im Verhältniß zu dem erfahrungsmäßig bedingten endlichen Sein, nur die absolute Causalität der Welt sein; daher muß diese als von Gott abhängig gedacht werden. Auf diesem Grunde ruhet Schleiermachers Schöpfungslehre.

Dem „frommen Selbstbewußtsein" — so führt dieselbe aus — „widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entstandensein aus Gott ausgeschlossen, oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird" (§ 40) — offenbar zunächst der strengste Ausdruck für die göttliche Transcendenz. Derselbe lehnt einerseits jeden Weltbegriff ab, nach welchem irgend etwas in dem endlichen Sein von Gott unabhängig sein oder jemals gewesen sein könnte, andererseits jeden Gottesbegriff, nach welchem Gottes schaffendes Thun nach irgend einer Seite hin begrenzt oder beschränkt erschiene (I, S. 195. 196). Aus letzterem

---

[1]) Glaubensl. § 36, 1: Der Satz, daß die Gesammtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen besteht, ist die vollständige Beschreibung der hier aufzustellenden Grundlage jedes frommen Gefühls.

insbesondere folgt, daß von Gottes Thätigkeit jede Aehnlichkeit mit dem Wesen des menschlichen Thuns prinzipiell ferngehalten werden muß (§ 41). Das heißt:

1) es darf nicht ein Weltstoff gedacht werden, welcher unabhängig von Gott vor dessen Weltschöpfung dagewesen wäre, und somit für diese wesentlich nur eine gestaltende Thätigkeit übrig ließe. Augenscheinlich würde dadurch in das Weltsein etwas eingeführt, was — dem Kanon der Schöpfungslehre zuwider — von dem Entstandensein aus Gott ausgeschlossen wäre, die Welt würde zu einer „Mischung" von solchem, was aus Gott, und solchem, was nicht aus Gott sein Dasein ableite. Dies ist der Sinn des völlig berechtigten ex nihilo. Doch erst dann wird dieser Ausdruck in seiner ganzen Tiefe erkannt, wenn zugleich mit einem vor der Weltschöpfung daseienden Stoff der Dinge auch das Dasein ewiger Formen der Dinge vor der Weltschöpfung geleugnet wird. Natürlich könnten diese Formen des endlichen Einzelseins nur in Gott selber sein. Sie würden aber in ihm nur sein können gleichsam als eine Vorbereitung der Schöpfung selber, die Schöpfung aber würde eine dieser Vorbereitung nachfolgende. Hiermit nun wäre die zweite Consequenz verletzt, welche aus der Ablehnung jeglicher Wesensähnlichkeit des göttlichen Thuns mit dem menschlichen nothwendig hervorgeht:

2) die schaffende Thätigkeit Gottes muß von aller Beziehung auf Zeit und Zeitlichkeit frei gedacht werden. Weder war eine Zeit vor der Welt — denn vor der Welt hätte sie nur für Gott da sein können, und dieser könnte dann nicht als der ewige, d. h. nicht als er selber gelten, noch hat die göttliche Thätigkeit selbst einen Anfang in oder mit der Zeit gehabt. — Denn dadurch würde er ein anderer vor dem Anfang seiner Thätigkeit, ein anderer nach demselben; mit anderen Worten, er würde durch eine solche Bestimmung als dem Wechsel unterthan erscheinen müssen und dadurch seinen Wesensunterschied von dem wechselvollen endlichen Sein verlieren, womit zugleich der Frömmigkeit ihre unentbehrlichste Basis entzogen wäre (I, S. 198—201).

So schroffe Consequenzen sind nun aber aus dem Begriffe der

göttlichen Weltschöpfung vorzüglich deßhalb entnommen werden, damit nun die der Unterschiedenheit von Gott und Welt entsprechende Zusammengehörigkeit beider ihrer ganzen Innigkeit nach begrifflich fixirt werden könne, ohne daß dadurch die Gefahr einer Vermischung des unendlichen und des endlichen Seins herbeigeführt werde, welche durchaus nicht aufhören sollen, zwei verschiedene Begriffe zu sein (I, S. 194). Die Weltschöpfung ist der dogmatische Ausdruck für das dualistisch gefaßte Verhältniß von Gott und Welt; die Lehre von der Welterhaltung gestaltet dieses Verhältniß zu einem Dualismus der Immanenz.

Nicht kräftiger kann wohl die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt behauptet werden, als wenn die göttliche Erhaltung der Welt völlig gleichgesetzt wird mit der Regierung der Weltgesetze selber. Und dies thut Schleiermachers Glaubenslehre, indem sie (§ 46) den Lehrsatz aufstellt: „Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist." Gänzlich abzuweisen ist also nach Schleiermacher diejenige Ansicht, nach welcher wir das Gefühl der Abhängigkeit alles endlichen Seins von Gott in dem Maße verlieren müßten, als wir die Bedingtheit des Weltseins durch den Naturzusammenhang erkennen oder betonen. Denn danach würde eine vollendete Erkenntniß der Welt ein Aufhören der Frömmigkeit herbeiführen, während doch umgekehrt die Glaubenslehre die Frömmigkeit nur als die Vollendung der im Weltzusammenhange sich entwickelnden menschlichen Natur ansehen kann. Gerade das vollendete Weltbewußtsein ist eins mit dem frommen Selbstbewußtsein [1]. Denn das fromme Selbstbewußtsein ist eben dann, was es sein

---

[1]) Daraus folgt, daß es nur „eine falsche Weisheit" sein kann, welche die Frömmigkeit aufheben will, und eine mißverstandene Frömmigkeit, welcher zu Liebe das Fortschreiten der (Welt-) Erkenntniß gehemmt werden soll" (I, S. 224). Die christliche Glaubenslehre läßt jedes wissenschaftliche Bestreben ungestört, welches überhaupt mit den Begriffen Gott und Welt als zwei verschiedenen arbeitet (I, S. 139).

soll, wenn es das eigene Sein mit dem des ganzen endlichen Seins idenficirt, das All der Welt als Eines setzt und sich mit diesem All-Einen von Gott abhängig fühlt (I, S. 227). Daraus folgt aber ein Doppeltes:

1) Es kann niemals im Interesse der Frömmigkeit liegen, irgend eine Thatsache so aufzufassen, daß ihre Abhängigkeit von der göttlichen Causalität „ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufhebe" (§ 47). Es geht zunächst nicht an zu sagen, daß Wunder in diesem Sinne unentbehrliche Beweise der göttlichen Allmacht seien. Gerade die Ordnung des Weltverlaufs ist eine ewige That der göttlichen Allmacht. Die Möglichkeit nun, an einer selbstgegebenen Ordnung zu ändern, ist nur dann ein Vorzug, wenn die Aenderung eine nothwendige ist. Eine solche Nothwendigkeit aber könnte für Gott nur eine Beschränkung seiner Allmacht sein. — Noch weniger entspricht es dem frommen Bewußtsein, zu sagen, daß Gott der Wunder bedürfe, um seinen unmittelbaren Verkehr mit dem Weltsein zu behaupten. Denn einerseits müßte uns ja die göttliche Welterhaltung ein ganz todter Begriff sein, wenn wir ihr Wesen nicht überhaupt in einer unmittelbaren Leitung des endlichen Geschehens sähen; andererseits aber versetzt die ganze Gegenüberstellung einer mittelbaren und einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Welt das Wesen Gottes selbst in die Sphäre des Gegensatzes, und damit der Endlichkeit (I, S. 234. 235). — Auch die göttliche Gebetserhörung kann nicht zum Beweise thatsächlicher Aufhebung des Naturzusammenhanges dienen; denn auch das Gebet steht unter der göttlichen Erhaltung und dessen „Erfüllung oder Nichterfüllung sind nur Theile derselben ursprünglichen göttlichen Ordnung." — Die Erneuerung endlich des menschlichen Geistes in der Wiedergeburt zeugt am wenigsten für die entgegenstehende Behauptung; denn jene „Neuschöpfung" kann doch ihrem Wesen nach nichts sein als eine wirkliche Herstellung und Ausführung der ursprünglichen, ewigen Ordnungen für den menschlichen Geist. (Soweit daher die geschichtlich berichteten Wunder, jene ungewöhnlichen „begleitenden Erscheinungen schöpferischer Epochen," wie sie bald darauf von einem anderen Dogmatiker genannt wurden, soweit insbesondere

die neutestamentlichen Wunder ihrer historischen Beglaubigung wegen unser Fürwahrhalten erheischen — soweit haben wir zunächst im allgemeinen die Pflicht, statt augenblicklich unerklärliche Erscheinungen für absolut unmöglich zu erklären, uns unserer immer nur werdenden, nie fertigen Naturkenntniß bewußt zu bleiben, im besonderen aber den neutestamentlichen Wundern gegenüber anzuerkennen, daß sichere Erkenntnisse über das hier vorzüglich in Betracht kommende „Wechselverhältniß des Leiblichen und des Geistigen" und das Maß der Einwirkungen des einen auf das andere erst zu gewinnen sind).

2) Dagegen erfordert es das Interesse der Frömmigkeit, daß die Menge der Uebel ebensosehr in das Objekt der göttlichen Welterhaltung mitaufgenommen werde, als die der Güter. Das Uebel scheint in noch höherem Maße der göttlichen Ordnung der Welt zuwiderzusein als das Wunder; aber nothwendig sind alle „Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, vollkommen ebenso in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken" (§ 48). Die entgegengesetzte Ansicht, welche im Grunde ein ganzes Gebiet des Weltseins der göttlichen Erhaltung entzieht, kann nur auf dem Irrthum beruhen, daß sie jenes Gebiet der Uebel als ein von dem übrigen Leben abgesondertes und ausgeschlossenes ansieht, statt zu begreifen, daß dieselbe Thätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, durch welche es hier als Lebenshemmung oder als Uebel auftritt, es dort zu einem lebenfördernden Gut machen kann. Man hat also Recht zu sagen: daß das Uebel als solches weder von Gott geordnet noch erhalten werde, d. h. nicht als ein abgesonderter,

[1]) Auf diese Weise bleibt alles, auch das wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung; zugleich aber, wo dasselbe seiner Abzweckung wegen oder sonstwie das fromme Gefühl erregt, findet sich dieses durch die vorgestellte Möglichkeit einer künftigen Erkenntniß auf keine Weise beeinträchtiget" (I, S. 241). Sonach scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich aber das der Naturforschung, und das der Frömmigkeit auf demselben Punkt zusammenzutreffen, daß wir nämlich die Vorstellung des **schlechthin Uebernatürlichen** fahren lassen (ebend.).

in sich abgeschlossener Faktor des Weltverlaufs. Damit fällt aber der andere mindestens ebenso wichtige Satz nicht: daß Gott eines jeden endlichen Dinges Dasein erhält und seine Ursächlichkeit oder Thätigkeit ordnet, damit es beides, Gut und Uebel sein könne.

3) Ebenso ist die Annahme im Interesse der Frömmigkeit unabweislich, daß die relativ „freien Ursachen" im Weltzusammenhange ebenso der erhaltenden göttlichen Thätigkeit unterthan sind, als die nothwendigen Ursachen, welche den „sogenannten Naturmechanismus" bilden (§ 49) d. h. mit einfacheren Worten: Diejenigen Zustände, in welchen wir von den Menschen her irgendwie afficirt oder bestimmt werden, sollen unser religiöses Abhängigkeitsgefühl von Gott nicht minder sollicitiren, als die Bestimmtheiten unseres Seins von Seiten der außermenschlichen Creatur. „Auch die Wirkungen der freien Handlungen erfolgen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit." Daher ist es irrthümlich, das menschliche Freiheitsgefühl und das Abhängigkeitsgefühl als unverträgliche Gegensätze anzusehen. Vielmehr setzt jedes absolute Abhängigkeitsgefühl im Menschen irgend ein Gefühl der Freiheit nothwendig voraus, verlangt nur, daß dieses die Freiheit als eine Gott verliehene und geordnete betrachte. Demnach ist ein jeder fromme Moment ein Zusammensein des absoluten Abhängigkeitsgefühls und des relativen Freiheitsgefühls.

Augenscheinlich entspricht die Energie Schleiermachers in der Durchführung der göttlichen Immanenz bis auf ihre äußersten Consequenzen durchaus der kräftigen Vorsicht, mit welcher er die Bestimmungen über Gottes unveräußerliche Unterschiedenheit von der Welt bei Gelegenheit der Schöpfungslehre handhabte. Alles Sein und Geschehen in der Welt ist abhängig seiner ersten Entstehung und seiner lebendigen Veränderung nach von dem unendlichen Gott, der über die Bedingungen und Gesetze des endlichen Daseins und Werdens unendlich erhaben zu denken ist — und doch sind diese Bedingungen und Gesetze des Endlichen nichts, als die Form oder Hülle der erhaltenden Thätigkeit Gottes selbst, welcher das All des Endlichen und Vergänglichen mit dem Pulsschlag seiner Ewigkeit belebt und auch alles scheinbar Außerordentliche (d. h. das Wunderbare), Ungesetzliche (d. h. das Uebel) und Gesetzlose (d. h. das

Freie) durchdringt und in die Fortbewegung seiner Weltordnung einfügt. Ausdrücklich aber fordert Schleiermacher ein Fürsichsein der einzelnen Weltdinge (das schroffste Gegentheil des spinozistischen Modusbegriffes) und lehnt jene Verhältnißbestimmung von Gott und Welt ab, welche sich als das Wesen des Spinozismus seinem eigenen kritischen Blicke aufgethan hatte: nämlich diejenige, welche alles Weltsein im Interesse des alleinigen Gottesseins aufhebe, d. h. alle Ursächlichkeit des Endlichen illusorisch mache und doch schließlich auf das Endliche zurückkomme, aber nur, um ihm jetzt allein Substantialität zu geben. Dies sprechen folgende für Schleiermachers Stellung zu Spinoza klassische Worte aus: „Zum Glück sind von jeher nur Wenige dieser selbstvernichtenden Entsagung fähig gewesen, nachdem sie die übrige Welt getödtet haben, nun auch sich selbst der Vollständigkeit einer solchen Vorstellungsweise zum Opfer zu bringen. Denn ist auf diese Weise alle Ursächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt: so fehlt es auch an jedem Grunde, einzelnes endliches Sein als für sich bestehend anzusehen, sondern alles ist entweder untheilbar Eines oder eine unzählige Menge von vereinzelten Durchgangspunkten d. h. Atomen" (S. 250. 251 vgl. im Gegensatz dazu über Spin. S. 75—77. 90. 91 dies. Abh.).

Der Monismus überhaupt ist somit nach den ihm innewohnenden Consequenzen des Akosmismus einerseits und des Atomismus andererseits von Schleiermacher auf das klarste erkannt und auf das entschiedenste abgewiesen worden. Ob er dem gegenüber seinem Dualismus der Immanenz treugeblieben oder hier und da dennoch den Spuren der mit vollem Bewußtsein von ihm bekämpften monistischen Ansicht gefolgt ist, muß zunächst an seinem Begriffe von dem Wesen Gottes erprobt werden, wie er ihn aus seiner Verhältnißbestimmung von Gott und Welt abstrahirt hat. Eine dahin zielende nähere Untersuchung ergiebt aber unabweislich dies Resultat:

Die überhaupt nur annähernd und allmählich lösbare Aufgabe, welche Schleiermacher im Gegensatz gegen jeden Monismus und auf Grund seiner Weltschöpfungs- und Welterhaltungslehre der

Theologie gestellt hat, nämlich eine Versöhnung der gleich wesentlichen transcendenten und immanenten Elemente des Gottesbegriffes herbeizuführen, ist von ihm selber noch nicht erfüllt worden. Vielmehr gründete sich seine Glaubenslehre auf das ewige göttliche Recht beider Seiten des zu überwindenden Gegensatzes viel zu fest, als daß sie selber schon von der nächsten Aufgabe einer möglichst prägnanten Ausbildung jener beiden Seiten zu dem Endziel aller wissenschaftlichen Gotteserkenntniß hätte vordringen können. Deshalb war aber nach jenen beiden Seiten hin ein unfreiwilliges Zusammentreffen mit monistischen oder spinozistischen Sätzen unvermeidlich.

Schleiermachers Dialektik [1]) zunächst, offenbar von sehr antispinozistischen philosophischen Bestrebungen geleitet, nämlich denen des kritischen Idealismus, verfolgt der Hauptsache nach die Richtung auf den transcendentalen Faktor des Gottesbegriffes. Die Welt ist ihr die Sphäre des Gegensatzes. Den fundamentalen Gegensatz des Denkens und Seins sieht sie in unendlicher Verzweigung ausgebreitet über die Vielheit des sinnlichen und geistigen Einzelseins, die geistige Welt selber gliedernd in die Gebiete der organischen und der intellektuellen Funktion, in die Welten des Begriffs und des Urtheils, des Wissens und des Wollens — so erscheint ihr die Welt in ihrer Totalität zwar nicht als ein Chaos, vielmehr als eine Einheit, aber wesentlich nur als gespaltene, gegensätzliche Einheit. Woher nun stammt diese Einheit überhaupt? Offenbar setzt sie eine ungetheilte, gegensatzlose Einheit voraus, von

---

[1]) welche als Ausdruck seiner philosophischen Ueberzeugung nach oft wiederholter persönlicher Erklärung zwar ganz etwas anderes bergen soll, als seine theologische Gott- und Weltansicht, aber doch wiederum nichts, was der letzteren entgegen sein könnte, sondern nur, was derselben in eigener Art entspricht, also zu ihrer Erläuterung herbeizuziehen ist. — Wenn z. B. die Dialektik S. 432 den Begriff der Weltschöpfung, d. h. einen constituirenden Begriff in Schleiermachers Glaubenslehre abzulehnen scheint, so kehrt jene sogleich zur vollen Eintracht mit der letzteren zurück, wenn sie hinzufügt: damit sei nur diejenige Formel als für Gott unpassend abgewiesen, „welche ihn von der Welt trenne“ und in ihn den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit einzuführen trachte, indem sie erkläre: „Gott hätte die Welt auch nicht schaffen können“ u. s. f.

dieser stammt sie, diese ist die Quelle aller „in der Welt . . . gesetzten Activität, ist Gott" (S. 433). Gott als „absolute, ungetheilte Einheit," die Welt als „in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit" — diese Bestimmungen finden wir wörtlich in der Glaubenslehre (I, § 32) wieder. Aber nichts kann unrichtiger sein, als daraus die Behauptung zu entnehmen, daß im Grunde Gott und Welt nach Schleiermacher „sich decken" [1]). Im Gegentheil betont schon die Dialektik, daß sie nur nach dem Verhältniß jener doppelten Werthe suche, nämlich der Idee der Welt und der des transscendenten Grundes [2]), und geht auf die beiden Anschauungen, nach denen Gott entweder außerhalb oder innerhalb der Welt zu denken ist, nur deßhalb nicht gern ein, weil die erstere, für sich genommen, nothwendig rückwirkend in Gott einen Gegensatz zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringe," und weil die andere, für sich genommen, Gott im wesentlichen „zur natura naturans und Weltordnung mache" [3]). Demnach ist es gerade diese Bestimmung Gottes als der gegensatzlosen Einheit, welche wir als den schärfsten philosophischen Ausdruck Schleiermachers für die Unterschiedenheit Gottes von der Welt zu betrachten haben; ja, wenn als das Wesen der Welt eben die Gegensätzlichkeit alles Seins in ihr gilt, so scheint fast jene Formel die Transcendenz des Absoluten schon entschiedener auszubilden, als die Absicht des ganzen Systems es erlaubt.

Und Spinoza? — Omnis determinatio est negatio, so tönt es von seiner Seite beistimmend in diesen Gedankenzusammenhang hinein. Und doch ist der Weg, auf welchem beide Denker zu demselben Satze kommen, durchaus nicht derselbe. Spinoza will das ganze Weltsein in das Gottessein der Substanz hineinweisen; so muß er es darin aufgehen lassen, vernichten und darum von dem Gottessein selber alles negiren, was der Charakter des Weltseins ist, nämlich das Modussein oder die Determination. Auch Schleiermacher erhebt den Gottesbegriff über die Sphäre aller Bestimmt-

---

[1]) so Strauß a. a. O., s. S. 105 dies. Abh.

[2]) S. 432 Anm.

[3]) S. 434.

heit in das unnahbare, für Wissen und Wollen gleich unerreichbare Gebiet der absoluten, indifferenten Einheit, aber nur um Gott von der Welt zu unterscheiden, und dadurch den vollen Begriff des Absoluten zugleich mit einem Fürsichsein der Weltdinge dialektisch zu sichern.

Schleiermachers Glaubenslehre tritt nun unumwunden in diese Gedankenreihe ein, aber nur um davon die ihrer besonderen Aufgabe und Methode entsprechenden Anwendungen zu machen. Sie untersucht nicht, ob und inwieweit ein Wissen von Gott möglich sei, forscht nicht nach dem Wesen Gottes an sich (welches ja auch die Dialektik nur negativ auszusprechen im Stande war); sie frägt vielmehr nach den göttlichen Eigenschaften, welche das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit Gott beilegen muß in seinem Verhältniß zur Welt. Dies Verhältniß ist schon im allgemeinen bezeichnet als das der absoluten Causalität. Sofern nun die göttliche Ursächlichkeit von der endlichen und natürlichen verschieden, derselben entgegengesetzt ist [1]), heißt sie Ewigkeit; insofern sie als identisch gedacht wird mit der Gesammtheit jener natürlichen Ursachen [2]), heißt sie Allmacht. Insofern die erstere nicht nur der zeitlichen, sondern auch der räumlichen Bedingtheit der endlichen Causalität gegenübersteht, heißt sie Allgegenwart; insofern die andere nicht nur mit der Totalität der unbewußt lebendigen, sondern auch mit derjenigen der bewußt lebendigen endlichen Causalitäten als identisch gesetzt wird, heißt sie Allwissenheit. Ein vergleichender Blick auf Schleiermachers Gotteigenschaftenlehre und Spinoza's Theorie von den Attributen der Substanz ergiebt nun von vornherein einen doppelten Gegensatz beider.

1) Dem Spinoza sind die verschiedenen Attribute Gottes objektive Realitäten; und der menschliche Verstand gilt ihm als fähig, zwei derselben zu erkennen, nämlich diejenigen, in denen des Menschen eigenes Wesen besteht. Daß nun nach Schleiermacher die menschliche Erkenntniß überhaupt zu irgend einer adäquaten Idee von dem posi-

---

1) vgl. die Weltschöpfungslehre am Anfang dieses Abschnitts.

2) vgl. die Welterhaltungslehre ebend.

tiven Wesen des Absoluten nicht gelangen kann, beweist seine Dialektik. Die Glaubenslehre aber leugnet nicht minder entschieden die objektiv reale Mehrheit der Attribute Gottes überhaupt. „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen" (§ 50). Ist nun Schleiermacher mit solcher Fernhaltung aller Mannichfaltigkeit von der „ungetheilten, gegensatzlosen Einheit" Gottes in dem Kampfe gegen die Anthropomorphismen oder Verendlichungen des Absoluten noch wesentlich über Spinoza hinausgegangen, so trennt er sich

2) mit vollem Bewußtsein [1]) von der Lehre des Substantialismus: Deus est res extensa. Wenn schon die Dialektik im Interesse ihrer Theorie vom Wissen die Ausdehnung durchaus auf das Gebiet der Materie hinüberschob, so erheischt es nach Schleiermachers Glaubenslehre das Interesse der Frömmigkeit noch viel dringender, daß jener Lehre von dem räumlichen Gott der Grundsatz von der „mit allem räumlichen auch den Raum selbst bedingenden, schlechthin raumlosen Ursächlichkeit" (§ 53) und der von der „schlechthinigen Geistigkeit der göttlichen Allmacht" (§ 55) auf das schroffste gegenübergestellt werde.

Entscheidend nun für die weitere Entfaltung der Schleiermacherschen Gotteigenschaftenlehre überhaupt ist die nähere Bestimmung, welche dieselbe über das Wesen dieser göttlichen Geistigkeit (oder Allwissenheit) folgen läßt.

Nach der Dialektik zunächst liegt es nicht bloß im Interesse der Religion, sondern ganz ebenso in dem der Spekulation, Gott als einen wesentlich lebendigen zu denken. Denn wenn einerseits das Denken nur dadurch zum Wissen wird, daß es die in Gott seiende Einheit von Denken und Sein und damit die objektive Möglichkeit einer realen Erkenntniß erfaßt, andererseits aber das Wissen nur dadurch ein fortschreitendes werden kann, daß es sich fort und

---

[1]) Dies war einer der drei Punkte, welche Schleiermacher selber in s. „briefl. Zugabe" (s. S. 99 dies. Abh.) bei Gelegenheit des Delbrückschen Handels als Hauptunterschiede seines Denkens von dem des Spinoza aufstellte.

fort und immer umfassender von dem Weltsein her sollicitiren läßt — so kann die Spekulation (Gottes als ewiger Voraussetzung bedürfend, der Welt als des fortwährenden Impulses bedürfend) niemals dazu kommen, Gott und Welt einander entgegenzusetzen, sondern sie darf um ihrer selbst willen Gott immer nur fassen als das absolute, gegensatzlose, aber ewig lebendige Sein, welches „die Gegensätze aus sich entwickelt," ohne selbst in die Gegensätze einzugehen (Dial. S. 530 Anm.; S. 531). Aus diesem Grunde muß Gott nicht nur als zeitlos die Zeit bedingend gedacht werden, sondern er wird auch von jedem Zusammenhang seines eigenen Wesens mit der ihrem Wesen nach todten, nur durch eine „Art von Stoß [1])" von außen her bewegbaren Materie fernzuhalten sein. Also schon die Dialektik führt den Begriff des lebendigen Absoluten zu dem einer lebendigen Geistigkeit fort. Treffend ist anderweit [2]) darauf aufmerksam gemacht worden, daß auch schon die Dialektik von einem Begriffe Gottes in Gott d. h. von einer selbstbewußten Lebendigkeit oder Geistigkeit handelt — und ein solches Selbstbewußtsein Gottes ist bei Schleiermacher ganz etwas anderes, als bei Spinoza. Denn wenn dasselbe bei letzterem nichts darstellt, als die menschlichen Ideen von Gott, die in Gott als in einem anderen sind, so betont Schleiermacher ganz ausdrücklich, daß es ein Wissen von Gott im Menschen ebensowenig gebe, als ein auf Gott bezogenes Wollen; mithin kann hier der Begriff von Gott in Gott nur ein Gotte selbst ausschließlich eigenthümlicher sein.

Wenn also die so oft gehörte Polemik gegen den Gottesbegriff der Schleiermacherschen Dialektik als einen todten, weil nur abstrakten, zunächst abzuweisen ist, so darf allerdings andererseits nicht übergangen werden, daß die Stellung des genannten Werkes zu dem Begriffe Gottes als lebendiger Persönlichkeit eher eine abwehrende, als eine zustimmende ist. Zwar wird zugegeben, daß eine

---

[1]) Dem entspricht dann im besten Falle eine Idee von Gott als „höchster Kraft," welche Idee Schleiermacher in einer Abschn. II. dies. Abh. nicht berücksichtigten Stelle der Dialektik (S. 118. 119) als Inhalt des spinozistischen Gottesbegriffs aufstellt.

[2]) Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 512, vgl. Dial. S. 156 Anm.

Richtung auch der Spekulation auf die Personifikation des transcendenten Grundes „sehr erklärlich" sei (S. 533 Anm.), nämlich daraus, daß der unentbehrliche Begriff von dem transcendenten Grunde des Seins als zugleich auch transcendentem Grunde der Gesetze des Seins nothwendig auf das wirkliche Leben hinüberweise, welches einerseits die alleinige Erkenntnißquelle jener Gesetze selber sei, andererseits sich doch zum wesentlichsten Theile auf dem Gebiet des Persönlichen vollziehe. Aber die rechte Spekulation müsse sich stets bewußt bleiben, daß Gottes Sein an sich ihr nicht gegeben werden kann, es müßte denn [1]) eine auf Gott an sich bezügliche organische oder sinnliche Funktion geben, was ganz unmöglich ist (S. 158). Daher sind und bleiben alle Bezeichnungen für den Begriff des Absoluten: höchste Einheit, Identität des Idealen und des Realen u. s. f. nur „Schemata." Die als Postulat feststehende Lebendigkeit Gottes kann begrifflich nicht gedeutet werden; denn dies Bestreben würde immer wieder auf die Formel der natura naturans hinführen oder auf die des bewußten, absoluten Ich und damit von dem Absoluten hinweg auf das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes (ebend.).

Ist es so in der Dialektik immer wieder das Streben nach scharfer Ausprägung der Unterschiedenheit Gottes von der Welt, welches die Entscheidung über die wichtigsten Punkte der Gotteslehre leitet, so tritt in der Glaubenslehre [2]) das Interesse des re-

---

[1]) Da alles Denken seinem Inhalt zunächst nur von außen durch die Vermittlung der Sinne erhält, allerdings um den so aufgenommenen Stoff des Erkennens seiner formgebenden Thätigkeit zu unterwerfen.

[2]) Charakteristisch und belehrend ist besonders folgende Stelle (Dial. S. 159 Anm.) für das Verhältniß, welches Schleiermacher selber seiner philosophischen Gottesansicht zu der theologischen der Glaubenslehre anweist: „Das die höheren Zustände des Selbstbewußtseins begleitende Bewußtsein Gottes im Gefühl, also das religiöse hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, welche theologische Begriffe sind. Diese sind von der Spekulation immer angegriffen, und insofern auch mit Recht, als man immer darthun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir sie isoliren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Moment in unserem Selbstbewußtsein, und nur wenn man alles andere dazunimmt, sind sie adäquat. Sagt man aber, sie sollen nichts sein, als Darstellungen der Art, wie das Bewußtsein Gottes in unserem Selbstbewußtsein ist: dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern

ligiösen Gefühls an der Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt hinzu, aber auch nur, um die Vorstellung eines innergöttlichen Personlebens auf ein sehr eng begrenztes Maß der Berechtigung zurückzuführen. Die Folgen dieser Richtung auf die Seite der Immanenz treten am ausgesprochensten hervor in Schleiermachers Abneigung gegen den Unterschied der scienta libera vel visionis und der scientia necessaria vel simplicis intelligentiae (I, S. 296. 297). Er hält es für geradezu unzulässig, Gottes Wissen um sich selbst (welches auch hier, wie in der Dialektik als zugestanden vorausgesetzt wird), gleichsam zu zerspalten in „ein zur anschaulichen Erkenntniß gehöriges," lebendiges Bewußtsein Gottes in seiner freien Wirklichkeit und in ein „ruhendes, gleichsam leidendes" Bewußtsein von dem göttlichen Wesen als solchem. „Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften, mithin auch die „wirksamen" seien vollkommen identisch; jeder Unterschied unter denselben würde die Einheit des göttlichen Seins zerreißen. Folglich ist auch jenes ruhende Bewußtsein Gottes von seinem immanenten Wesen nichts für sich, d. h. sein Unterschied von dem auf die Wirklichkeit der abhängigen Welt bezogenen göttlichen Bewußtsein ist nur ein Schein. Der Hauptgrund aber von Schleiermachers ausweichendem Verhalten gegen den persönlichen Gottesbegriff ist unstreitig auch in der Glaubenslehre seine ängstliche Sorge um die Reinerhaltung der göttlichen Transcendenz. Von vornherein spricht er dies selber aus, wenn er (Glaubensl. I, S. 291) zur Erläuterung seiner Definition der göttlichen Allwissenheit als der schlechthinigen Geistigkeit der göttlichen Allmacht als das Erste und Wichtigste dies hervorhebt: jene Definition bezweckt weit mehr die absolute Lebendigkeit der göttlichen Causalität festzustellen (ganz, wie in der Dialektik), als „daß eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt werde." Wenn der menschliche Geist nur in dem Wechsel oder besser in dem Ineinander von Receptivität und Spontaneität, von inhaltempfan-

---

nur mittelbare. Man kann sie sich um so eher gefallen lassen, als alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind."

gender Leidentlichkeit und formgebender Selbstthätigkeit sein Wesen habe — oder wenn derselbe dem angemessen als anschauender und als selbst zwecksetzender unterschieden werde, d. h. als ein solcher, welcher sich auf schon vorhandene Gegenstände bezieht, und andererseits als ein solcher, der noch nicht Vorhandenes oder vielmehr nicht so Vorhandenes hervorbringen will — so seien solche Unterschiede auf Gott nicht anwendbar; denn dieser sei seinem Begriffe nach nur thätig, nur produktiv auch in seinem Erkennen, und zugleich sei ein jedes Objekt seiner anschauenden Geistigkeit an sich selbst ein Objekt, mithin auch schon Produkt seiner zwecksetzenden Thätigkeit (I, S. 292. 293). Unstatthaft sei auch die althergebrachte Unterscheidung der göttlichen Allwissenheit als praescientia, visio und reminiscentia, denn es gebe keine Aufeinanderfolge in Gott (I, S. 295); werthlos der Begriff einer göttlichen scientia media oder futuribilium, denn die Idee von einem göttlichen Wissen dessen, was geschehen sein würde, wenn etwas nicht Geschehenes erfolgt wäre, verlege in dies göttliche Wissen eine ganze „Masse" von wesenlosen, nichtigen Ideen, die Gott selbst verworfen habe, ziehe das göttliche Wissen mithin herab in das Gebiet schwankender Wahl und unstäter Rathschlüsse (I, S. 299); verwerflich endlich die Gegenüberstellung eines ursprünglichen und eines reflektirten [1]) göttlichen Selbstbewußtseins, sowie jede Vereinzelung des Wissens in demselben (I, S. 301. 302).

Aus solcher Bekämpfung alles Anthropoeidischen in der Lehre von Gottes absoluter Geistigkeit folgt nun nothwendig die [2]) schärfste Auffassung und Durchführung der Idee von der göttlichen Ewigkeit und Allgegenwart. Was zunächst die Lehre von der göttlichen Ewigkeit anbetrifft, so verwirft Schleiermacher mit seiner Lehre von der „die Zeit selbst bedingenden schlechthin zeitlosen Ursächlichkeit Gottes" auf das entschiedenste die Formel von einem „Sein Gottes vor der Zeit," und zwar aus dem Grunde, weil

---

[1]) Dial. S. 429: Das reflektirte Selbstbewußtsein ist das Ich, insofern es nur die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist.

[2]) dem Orte nach in der Glaubenslehre voranstehende.

schon der darin latitirende Gegensatz des „vor" und „nach" Gott in eine (absolut zu vermeidende) Abhängigkeit von der Zeit setzen und ihn somit in die Aehnlichkeit des Endlichen herunterziehen würde. Ebenso aber — und dies ist von viel wichtigeren Folgen — lehnt Schleiermacher jede Formel ab, welche auch nur eine Beziehung des inneren Wesens Gottes auf die Zeit einschließen. Die einzige Beziehung Gottes auf dieselbe besteht ihm darin, daß er sie von Ewigkeit her causirt und schlechthin bedingt; jedes innere Verhältniß Gottes zu derselben scheint ihm absolut geleugnet werden zu müssen. Nicht nur die Schranken der Zeit, sondern die Zeit selbst müsse für Gott als aufgehoben betrachtet werden. Für den fabricator omnium temporum [1]) passe daher auch nicht die gewöhnliche Formel, welche das ewige Sein Gottes mit einem anfangslosen und endlosen identificiren wolle; denn zwischen diesen in jener Formel allein geleugneten Endpunkten liege immer noch die Zeitlichkeit an sich und das zeitlose Wesen Gottes werde dadurch dennoch als zeitlich meßbar hingestellt.

Ebenso scharf nun wird die Allgegenwart Gottes gefaßt; um jeden pantheistischen Schein zu vermeiden (I, S. 276), dürfe man in Bezug auf die absolut raumlose, den Raum bedingende Ursächlichkeit Gottes die an sich nicht verwerfliche Formel von der *ἀδιαστασία* und der *συνουσία* (und zwar nicht allein der *συνουσία ὑποστατική*, sondern auch der *σ. ἐνεργητική*) nur unter der Bedingung zugeben, daß die in dem Ausdruck des „Nichtaußereinandersein" immerhin enthaltene Idee des Raumes nicht auf Gott, sondern nur auf das Endliche als den Ort der göttlichen Allgegenwart bezogen werde, und das „Zusammensein" Gottes mit den endlichen Dingen nur als ein anderer Ausdruck für Gottes Welterhaltung gelten, nicht aber die göttliche Ursächlichkeit mit der endlichen dem Raume unterstellen solle [2]).

---

[1]) Ausdruck des Augustin (de Gen. c. Man. I, 3), welchen er sich aneignet (I, S. 269 Anm. 3).

[2]) Wie sorgfältig Schleiermacher jede Annäherung an die (spinozistische) Lehre von der Substanz als ausgedehnter vermieden hat, zeigt u. a. sein Protest gegen die Bestimmung, daß Gottes Allgegenwart nicht circumscriptive, sondern re-

Allerdings lenkt nun schon Schleiermachers Lehre von der Ewigkeit Gottes mit ihrem abweisenden Verhalten gegen die Idee von einer gleichsam ruhenden göttlichen Eigenschaft der Zeitlosigkeit kräftig auf die Welt der Anschauungen hinüber, welche sich auf die Zusammengehörigkeit Gottes mit dem Endlichen beziehen. Ein Sein Gottes außer den Offenbarungen seines Wesens ist für Schleiermacher ein völlig nichtiger Begriff, und die mit einer solchen Idee untrennbar verbundene Vorstellung von einem Gegensatze des Ruhens und des Thuns in Gott gilt ihm als wissenschaftlich unconstruirbar, für das fromme Bewußtsein als mindestens indifferent. Warum? — Sicherlich aus demselben Grunde, welcher ihn veranlaßt, auch von dem göttlichen Attribute der Allgegenwart jede Bestimmung fernzuhalten, welche diese Eigenschaft des Absoluten in eine innere des Wesens und eine transiente der Wirksamkeit zerspalten wolle. Der Grund ist klar: es handelt sich darum, Gott als einen überhaupt nur wirksamen in möglichster Innigkeit mit dem Sein der Welt und dem Geschehen in ihr zusammenzuschließen und somit andererseits dem Endlichen selber die Möglichkeit eines Zusammenschlusses mit dem Unendlichen zu eröffnen.

Diese Richtung in Schleiermachers Gotteseigenschaftenlehre giebt sich ihren klassischen Ausdruck in der begrifflichen Fassung der göttlichen Allmacht. Diese gilt ihm allerdings zunächst als die ewige und allgegenwärtige Ursächlichkeit, welche „den gesammten alle Räume und Zeiten umfassenden Naturzusammenhang" begründet und bedingt. Sodann aber liegt für ihn in jenem Attribute als anderes Hauptelement die Forderung, daß die göttliche Ursächlichkeit aufgefaßt werde als in der Gesammtheit des endlichen Seins stets vollkommen und erschöpfend dargestellt. Das Objekt der göttlichen Allmacht ist also nach Schleiermacher allein das Wirkliche (I, S. 282); das Mögliche als ein Zweites in das Objekt derselben mitaufzunehmen, gilt ihm als sinnlos deßhalb, weil

pletive zu verstehen sei, wozu er wörtlich diese Bemerkung beifügt: „Bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expansiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorstellung von einer Gott zuzuschreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe" (I, S. 276).

die Begriffe des Möglichen und des Wirklichen für Gott absolut identisch seien. So sehr nun auch Schleiermacher hier, wie überhaupt in seiner Glaubenslehre, mit seinen spärlichen Appellationen an geschichtlich bedeutsame Bestätigungen der eigenen Ansicht innerhalb des engsten theologischen Kreises verbleibt [1]), so ist doch an dieser Stelle wiederum eine Erinnerung an die zum letzten Male bei Spinoza grell hervorgetretene Durchführung derselben Anschauung von göttlicher Allmacht kaum zu unterdrücken. Daß diesem für das menschliche Subjekt der Höhepunkt des sittlichen Könnens mit dem seiner wirklichen Macht oder Lebensfülle vollkommen identisch war (s. S. 85 dies. Abh.), kann nur als eine Consequenz davon angesehen werden, daß ihm die potentia Dei — auf Grund seines Satzes (Eth. I, 16. Cor. 1) von der sich auf das All der Modi erstreckenden göttlichen Causalität — und die essentia Dei als Synonyme galten (Eth. I, 36. 37), und daher alles in Gott Mögliche ihm als nothwendig wirklich erschien. Auch wird es hier nicht angehen, Schleiermachers Zusammentreffen mit einem Hauptsatze jenes pantheistischen Philosophen gerade aus des ersteren Abneigung gegen die Vermischung Gottes und der Welt herzuleiten. Allerdings stammte aus dieser Quelle sein ausweichendes Verhalten gegen die persönliche d. h. anthropoeidisch das Absolute einschränkende Fassung des Gottesbegriffes: und ein sachlicher Zusammenhang dieses Verhaltens mit dem angegebenen Lehrsatz von dem Objekte der göttlichen Allmacht ist unverkennbar [2]). Denn wenn die Bejahung des Unterschiedes von potentia und actus in Gott nothwendig zu der Idee einer göttlichen Selbstbeschränkung hinführt, kraft deren er Einiges aus dem unendlichen Reiche des für ihn Möglichen in die Wirklichkeit umsetzen, Anderes aber in der Idealität zurückbehalten würde, so

---

[1]) Als Genossen seiner Auffassung von dem Objekte der göttlichen Allmacht zieht er bekanntlich den Abälard hinzu (mit Betonung der Worte Introd. III, 5: Potest, quod convenit, non convenit, quod praetermittit; ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit).

[2]) Vgl. die anregenden, aber doch eben nur dies sachliche Motiv betreffenden Bemerkungen über diesen Gegenstand bei J. Müller, Lehre v. d. Sünde, 5. Aufl. 2. Bd. Breslau 1867, S. 244 ff.

ist offenbar eine solche Vorstellung nur anwendbar auf ein mit voller Freiheit der Person ausgestattetes absolutes Wesen.

Doch war dies keinenfalls für Schleiermacher der bestimmende Grund. Vielmehr weiset die (I, S. 282) beigegebene Erläuterung zu dem zweiten Theile der Schleiermacherschen Definition, nämlich: das absolute Abhängigkeitsgefühl selber habe keinen Grund, an die allmächtige göttliche Causalität „Ansprüche zu machen, welche über den Naturzusammenhang hinausgehen" — schon diese Erläuterung treibt unabweislich darauf hin, den Ursprung jener Definition in einem gewaltigen Ringen ihres Urhebers nach einem energischen wissenschaftlichen Ausdruck für das unvergängliche, dem frommen Bewußtsein insbesondere ewig inhärirende Postulat der göttlichen Innerweltlichkeit [1]) zu suchen. Als richtig aber bewährt sich diese Weisung darin, daß Schleiermacher zur Begründung seiner Auffassung, gerade wie von den Attributen der Ewigkeit und Allgegenwart, so auch hier von dem göttlichen Attribute der Allmacht jede Vorstellung von einem „Fürsichbestehen" oder Ruhen dieser Eigenschaft im Unterschiede von einer Bethätigung derselben in der Wirklichkeit der „Wechselwirkung" ausschließt (I, S. 283). Nun verlangt zwar Schleiermacher nicht direkt, daß man die Idee von einer ruhenden göttlichen Allmacht derjenigen von der wirksamen zum Opfer bringe, vielmehr protestirt er nur gegen die Trennung beider Vorstellungen und fügt hinzu: beide seien mit und durch einander. Aber wenn diesem Zusatz für die Glaubenslehre schon durch die Bemerkung jeder Werth genommen wird, daß für das fromme Selbstbewußtsein die Idee von einem Möglichen in Gott (das heißt doch: von einer ruhenden Allmacht) außer der Gesammtheit des Wirklichen indifferent sei, so wird doch noch mehr für unser Denken jener Zusatz durch die Betrachtung bedeutungslos, daß bei

---

[1]) Dieser Ausdruck ist allerdings mit der Beschränkung anzuwenden, welche Schleiermacher selber der Zulässigkeit desselben auferlegt an einer Stelle der Dialektik (S. 434), wo er die Bezeichnungen innerhalb und außerhalb für das Verhältniß Gottes zur Welt als einzelne gleichermaßen verwirft, ohne aber damit diese Ausdrücke in ihrer Verbundenheit für inadäquater zu erklären, als die anderen von ihm und sonst vorgeschlagenen. Vgl. S. 144 dies. Abh.

Aufhebung jedweder Gegensätzlichkeit jener beiden Seiten die eine von der anderen nur aufgehoben, nicht die eine mit der anderen verbunden werden kann; Ruhe, von der Bewegung integrirt, hört überhaupt auf und ist eben Bewegung und umgekehrt. Wir haben demnach bei Schleiermacher im Grunde ausschließlich an eine wirksame Allmacht Gottes zu denken, jedenfalls im Sinne der hier allein wesentlichen Glaubenslehre, welche es eben nur mit solchen Begriffen von Gottes Eigenschaften zu thun hat, welche für das fromme Selbstbewußtsein in Betracht kommen können.

Denken wir aber Gottes Allmacht ausschließlich in und mit dem Naturzusammenhange, so ist sie allerdings damit wesentlich nur als Naturkraft gedacht. „Diese muß freilich" — nach den Worten eines neueren Theologen [1]) — „schlechthin alles wirken, wozu eine Potenz in ihr ist. Denn auf diesem Gebiet sind Möglichkeit und Wirklichkeit nicht real zu trennen; das Dasein der Naturkraft geht ganz auf in ihrem Wirken; sie ist wesentlich ein Streben aus sich heraus und nichts Anderes; es fehlt ihr noch der selbständige Mittelpunkt und damit die Möglichkeit in sich zu ruhen, an sich zu halten."

Fragen wir nun wiederum nach dem Verhältniß Schleiermachers zu Spinoza, so wird an dieser Stelle dafür kaum eine andere Formel passen, als etwa die: Nach Spinoza ist Gott alles Sein und es giebt kein Sein außer ihm; nach Schleiermacher ist Gott in allem Sein und es giebt kein Sein ohne ihn. Das heißt: Während bei Spinoza alles Weltsein sich in dem alleinigen Sein Gottes auflöst (vgl. die spinozistischen Formeln: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia Eth. I, 14 und Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest Eth. I, 15), bleibt bei Schleiermacher eine Dualität Gottes (oder „des transcendenten Grundes") und der Welt als unvergänglich bestehen. Aber wie bei Spinoza die Inhärenz der Welt in Gott, so ist bei Schleiermacher die Immanenz Gottes in der Welt so energisch bis auf die äußerste

[1]) s. Jul. Müller, a. a. O. II, S. 247.

Consequenz begrifflich ausgebildet, daß auch bei letzterem das von ihm schlechthin postulirte Fürsichsein der Weltdinge illusorisch gemacht wird — und insbesondere die gleichermaßen von ihm behauptete relative Freiheit des menschlichen Subjekts von Seiten des Gottesbegriffes bedenklich in Frage gestellt wird.

So unzeitig es wäre, von hier aus schon in das Gebiet der Anthropologie hinüberzugreifen, so unabweislich nahe liegt es, die zuletzt behandelte Seite des fraglichen Gottesbegriffes durch eine dem zweiten Theil der Glaubenslehre angehörige Ausführung Schleiermachers zu illustriren, nämlich diejenige über die Lehre von der göttlichen Erwählung [1]).

Vier Hauptbestimmungen sind es, welche das Eigenthümliche der Schleiermacherschen Erwählungslehre ausmachen:

1) Es ist Gottes Vorherbestimmung, nicht seine Zulassung, daß ein Theil des Menschengeschlechtes, so lange diese irdische Oekonomie währt, von der Gemeinschaft der Erlösung ausgeschlossen bleibt (Abhandl. über die Lehre von d. Erw. S. 70. 71, Glaubensl. II, § 117 Lehrs.). — Dieser Satz folgt nothwendig aus Schleiermachers Lehre von der göttlichen Allmacht. Wenn diese nur eine wirkende ist und sich als solche mit dem Weltzusammenhange völlig deckt, so ist eine nuda permissio (Calv. Inst. I, 18. 1) durchaus undenkbar. Was Gott nämlich nur zuließe, müßte seinen positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben als in der göttlichen Causalität. Entweder dieser Bestimmungsgrund wäre in einem Anderen enthalten, welches selbst von Gott vorherbestimmt wäre, dann aber läge es doch mit diesem Anderen zugleich in dem Objekte der göttlichen Prädestination. Oder aber jener Bestimmungsgrund ist aus einer von Gott nicht vorherbestimmten endlichen Causalität abzuleiten — damit aber fiele der Begriff der göttlichen Allmacht. Daher ist auch das Böse von Gott vorherbestimmt.

---

[1]) Wir entnehmen unseren Bericht darüber zugleich aus den §§ 117 120 der Glaubenslehre und der wenige Jahre früheren Schleiermacherschen Abhandlung „Ueber die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneider's Aphorismen" in der Theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke 1819. Heft 1. S. 1—119.

2) Es ist nur eine Vorherbestimmung Gottes, welche den einen Theil des Menschengeschlechts innerhalb dieser irdischen Oekonomie für die Gemeinschaft der Erlösung erwählt, den anderen nicht (Abh. S. 62 ff., Glaubensl. II, S. 764 ff.). Denn eine zwiefache göttliche Vorherbestimmung, der einen zur Seligkeit, der anderen zur Verdammniß, würde nothwendig einen doppelten Willen in Gott voraussetzen oder aber einen „halben Willen." Beide Voraussetzungen sind nun zwar als dogmatische Lehrsätze aufgestellt worden; aber beide sind wiederum von der Gottesidee aus schlechthin zu verwerfen.

a) Unberechtigt ist die Unterscheidung einer voluntas Dei praecedens und einer v. D. consequens in dem Sinne, daß die erstere die Seligkeit Aller, die andere die Verdammniß der thatsächlich Ungläubigen zum Objekte habe oder — nach dem Ausdruck Bretschneiders — daß Gott vermöge des vorangehenden Willens in der Idee die Beseligung aller Menschen beabsichtige, vermöge des nachfolgenden aber in der Erfahrung das Nichtseligwerden eines Theiles der Menschheit zulasse. Denn abgesehen davon, daß diese Unterscheidung nothwendig auch einen Zwiespalt in die Gotteseigenschaftenlehre hinübertrage, Gott aber doch nicht vermöge einer Eigenschaft einen anderen Willen haben könne, als vermöge einer anderen, so werde es doch immer nur ein göttlicher Wille sein, vermöge dessen die Gläubigen definitiv selig und die Ungläubigen (auch nach Conf. Gall. XII. p. 115 — jedoch s. ad 4. S. 158 dies. Abh.) definitiv verdammt werden. Können doch auch die Erwählten nicht durch den beabsichtigenden Willen selig werden, sondern nur durch den ertheilenden und ebenso die Verworfenen nur kraft des ertheilenden göttlichen Willens der Verdammniß entgegengehen.

Wird aber so der eine ertheilende Wille in sich zwiespältig gedacht, so muß auch der beabsichtigende Wille als ein in sich (nicht erst durch ein Auseinandertreten in der Zeit) zwiespältiger — oder aber als ein gar nichts vorherbestimmender d. h. völlig leerer gedacht werden.

b) Ebenso unberechtigt ist die Annahme eines halben oder getheilten göttlichen Willens, auf Grund deren ausgesagt wird: die

göttliche Vorherbestimmung erstrecke sich überhaupt nur auf die Erwählten, nicht auf die Verworfenen; deren Verdammniß wisse Gott nur vorher, ohne sie vorherzubestimmen.

Dem gegenüber ist nach Schleiermacher auf das entschiedenste festzuhalten, daß

3) das göttliche Vorherwissen einen absolut gleichen (näml. unendlichen) Umfang habe, als die göttliche Vorherbestimmung[1]) (Abh. S. 69. 70. Glaubensl. II, S. 266). Denn reichte jenes weiter als diese, so bliebe Gottes bestimmender Wille hinter seinen Ideen zurück und Gott würde damit „wie unser einer.“ Einer solchen Voraussetzung ist demnach das Postulat einer ewig wirksamen göttlichen Allmacht entgegenzuhalten, welches seinen prägnantesten Ausdruck darin erhalten muß, daß

4) „unter der Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode“ (s. Glaubensl. II, S. 251 ff.) der Gedanke an eine endgiltige Verdammniß eines Theiles der Menschheit als mit dem christlichen Bewußtsein schlechthin unvereinbar verworfen wird. Es sind zwei Wege denkbar, auf denen man den Widerspruch zwischen der allgemeinen Gleichheit der Menschen (in der Sünde) und ihrer Ungleichheit (im Erlöst- oder Verdammtwerden) zu heben versuchen könnte.

Entweder man führt diese Doppelthatsache auf ein Gesetz zurück, nämlich das der menschlichen Natur oder das der göttlichen Heilsordnung. Die Einrichtung der menschlichen Natur könnte dann aber als Erzeugerin einer solchen Ungleichheit aus ursprünglicher Gleichheit nur getadelt werden, was für uns „keinen Sinn mehr hat, weil wir nicht wären, wenn wir nicht Menschen wären“ (Glaubensl. II, S. 256). Eine göttliche Heilsordnung andererseits, welche alle unter die Sünde gestellt, aber nur einige für die Erlösung bestimmt

---

[1]) vgl. die zur Jubelfeier der Bonner Hochschule erschienene Dissertation von Frid. Hosseus, de notionibus providentiae praedestinationisque in ipsa scriptura sacra exhibitis, Bonnae ap. Ad. Marcum 1868. Der Verfasser zieht aus der innigen Verbindung der beiden von ihm behandelten Begriffe, wie er dieselbe in der heil. Schrift nachzuweisen sucht, den Schluß, daß die Dogmatik die Lehre von der Prädestination aus der Soteriologie in die Theologie (im engeren Sinne) zu verweisen habe (p. 43).

hätte, wäre nicht eine Ordnung, sondern ein Dekret ungeordneter Willkür. (Die Lehre von der Prädestination ist also nach Schleiermacher nur zu behaupten in Verbindung mit der Lehre von der Apokatastasis).

Oder aber man könne versuchen, sowohl die ursprüngliche Gleichheit als die definitive Ungleichheit für bloßen Schein zu erklären. Den Zustand der Seligen und der Verdammten für gleich zu halten, sei jedoch für den Christen von vornherein unmöglich. Und vorausgesetzt andererseits, es sei eine ursprüngliche Ungleichheit der Menschen in Bezug auf religiöse Empfänglichkeit anzunehmen, so würde daraus eine vollständige Herabwürdigung des Erlösungswerkes entstehen. Denn dann erschiene uns Christus eigentlich als der zum Gericht Gekommene, der die ursprüngliche Ungleichheit der Menschen nur ausbildet und damit steigert.

Demgemäß kann keine jener beiden Lösungen für genügend gehalten werden, und es muß bei dem Satze bleiben: „Es giebt eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Creatur hervorgerufen wird" — mit der besonderen Bestimmung allerdings, daß diese Gesammtheit der schließlich in die Lebensgemeinschaft Christi Aufgenommenen eben jene „massa perditorum" ganz umfaßt oder ihr quantitativ gleich zu setzen ist.

Fragen wir nun aber, wie solche Allgemeinheit des schließlichen Erfolges mit dem theilweisen Ausschluß von der Erlösung während der irdischen Oekonomie zusammenstimme, so antwortet Schleiermacher: es ist ein Gesetz der göttlichen Weltordnung, daß „was von Einem Punkt ausgeht, sich nur allmählich über den ganzen Raum verbreitet", und demgemäß kann die göttliche Vorherbestimmung Einzelner zum Bösen nur als ein vorläufiges „Uebersehen" derselben betrachtet werden. Ganz dem entsprechend sagt Schleiermacher in der genannten Abhandlung (S. 16): wie der Glaube selber sogar nach anticalvinistischer Lehre (Conf. Aug. V. per verbum ... donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit ...) als ein von Gott Gewirktes anzusehen sei, so könne der Unglaube nur eine Folge von dem Ausbleiben der wirksamen Hilfe Gottes sein — und dieses

Ausbleiben sei eben die Vorherbestimmung zum Bösen. Vergeblich allerdings fragen wir hier, wie das Ausbleibenkönnen der göttlichen Hilfe mit der Lehre von der Identität des göttlichen Könnens und Wirkens vereinbar ist. Die Idee von einem Zurückhalten oder Ansichhalten der göttlichen Hilfe setzt offenbar einen wesentlichen anderen Gottesbegriff voraus, als den oben entwickelten, verlangt unabweisbar die Vorstellung eines absoluten Subjekts. Nur dieses vermag jene Selbstbeschränkung auszuüben, welche thatsächlich das Wesen der göttlichen Erwählung auch bei Schleiermacher constituirt und für welche dieser von seiner ursprünglichen Gotteslehre aus allerdings keine Stelle im Zusammenhange seines Systems anweisen kann.

Der hier vorliegende vereinzelte Widerspruch ist aber nur ein Reflex des unversöhnten großen Zwiespalts in Schleiermachers Gotteslehre überhaupt, welcher sich unvermeidlich unseren Blicken darbietet, wenn wir nunmehr die durchmessene Bahn überschauen.

Auf der einen Seite hat Schleiermacher sowohl im philosophischen als im christlich theologischen Interesse die Idee des transcendenten Grundes mit unerbittlicher Folgerichtigkeit ausgebildet bis zu der Lehre von Gott als der schlechthin einfachen und gegensatzlosen, über jede Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit sowie über jedwede Veränderung schlechthin erhabenen Causalität. Daraus ergab sich ihm im Gegensatze zu Spinoza die Lehre von der absoluten Geistigkeit Gottes und seiner inneren Beziehungslosigkeit zur Ausdehnung, in Uebereinstimmung mit Spinoza eine unüberwindliche Scheu vor der Herabwürdigung des Absoluten durch die Personifikation desselben; daraus die scharfe Fassung der Attribute der Ewigkeit und Allgegenwart mit ihrer Leugnung jedes inneren Verhältnisses der Gottheit zu Zeit und Raum.[1])

Andererseits aber übertrug Schleiermacher dieselbe Energie begrifflicher Operation auf die Entwickelung des ganzes Inhaltes der Idee von der göttlichen Immanenz. Daher seine Definition der

[1]) Vgl. hierzu die ausführlichen Bemerkungen von Dorner in dessen Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes (s. S. 107 dies. Abh.), bes. S. 493 ff. im 3. Hefte des II. Bd. d. Jahrb.

göttlichen Allmacht als derjenigen unendlichen Causalität, welche sich mit der Gesammtheit der endlichen Causalitäten selber d. h. mit dem gesammten Naturzusammenhange identisch weiß. Daher sein eifriges Bestreben, jenen in besonderer Weise transcendenten göttlichen Attributen der Ewigkeit und Allgegenwart gleichsam ihr eigenes Wesen selber wieder abzuringen, indem er schon für sie den Gegensatz der Gotteseigenschaften als (innergöttlicher oder) ruhender und (ökonomischer oder) wirksamer entschieden abweist. Indem er nun diesen Unterschied auch für das Attribut der göttlichen Allmacht aufhebt, kann er — in neuem Consensus mit Spinoza — als deren Objekt nur das Wirkliche selber gelten lassen, leugnet schlechthin eine jede Bezogenheit derselben auf das Reich eines nur Möglichen, womit die Gleichsetzung des Umfangs für das göttliche Können und Wollen einerseits, und für das göttliche Wollen und Wissen andererseits unauflöslich verbunden ist. Während jenes erste Zusammentreffen mit Spinoza nur ein zufälliges war, insofern für beide aus entgegengesetzten Bestrebungen dasselbe Resultat hervorwuchs, ist hier eine nahe Verwandtschaft auch des beiderseitigen Motivs nicht zu leugnen. Es handelt sich für beide um die möglichste Innigkeit des Zusammenschlusses Gottes und der Welt; und wenngleich Schleiermacher diesem Verlangen nicht, wie Spinoza, auch die letzten Concessionen, nämlich monistische, zu bringen gewillt ist, so sehen wir doch, wie er in seiner Lehre von der Erwählung einerseits Gottes Allmacht in ein allerdings selbstgegebenes Gesetz allmählicher, d. h. zeitlicher Entwickelung eingehen läßt und damit seine frühere Leugnung der Möglichkeit einer göttlichen Selbstbeschränkung zurücknimmt, andererseits sogar so weit geht (Glaubensl. II, S. 262), mit der göttlichen Weltordnung die Welt selber als ewig in Gott zu erklären. Was für eine Welt? — so fragen wir hier wie bei Spinoza. Die Antwort lautet: die Welt, deren Wesen nach Schleiermacher der Gegensatz und die Veränderung ist. Und diese in Gott? Und Gott in ihr?

Es ist richtig anderweit gesagt worden, daß die schroffe Ausbildung der Lehre von der göttlichen Unveränderlichkeit, wie sie durch Augustin, dann durch den Areopagiten, später durch Anselm, und

noch später durch Calvin und Quenstedt, zuletzt durch Schleiermacher in die Theologie eingeführt wurde, nicht nur eine Geschichte der Erlösung, sondern eine gottgeleitete Geschichte überhaupt unbegreiflich macht [1]). Der geschichtliche Christus ist aber dennoch so sehr der Mittelpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre — daß eben damit ein unauflöslicher Zwiespalt in dieselbe einziehen muß.

Daß nun Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Auffassung und Begründung der Erlösung schon die Versöhnung jenes Zwiespaltes anticipirt, erhöht ihren wissenschaftlichen Werth keineswegs, giebt ihr aber — was viele ihr streitig machen möchten — ihren ächt christlichen Charakter.

Wenn das Leben in dem Zustand der Sündhaftigkeit kein anderes Verhältniß des Menschen zu Gott zuläßt, als zu der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit (Glaubensl. § 83. 84) d. h. ein Selbstbewußtsein der Schuld und der Strafwürdigkeit oder mit anderen Worten: ein Verhältniß völliger Entfernung von Gott, so muß andererseits dies Verhältniß schon mit dem Anfange der Lebensgemeinschaft Christi aufhören, und „so lange jenes Bewußtsein noch fortbesteht, kann es überhaupt kein wahres Bewußtsein von der Gemeinschaft mit Christo geben“ (II, S. 166) d. h. die Wiedergeburt des Erlösten als Rechtfertigung wandelt sein ganzes Verhältniß zu Gott um (§ 107 Lehrs.), macht es zu einem Verhältniß innigster Nähe durch die in der Lebensgemeinschaft Christi gewonnene Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseins. Und doch wiederum wird dieser Zusammenschluß Gottes und des Menschen in der durch Christum bewirkten Wiedergeburt keineswegs zu einer Fusion des religiösen Subjekts mit seinem göttlichen Objekte — wie dies der bald zu besprechende Religionsbegriff Schleiermachers klar machen muß; vielmehr „keine Veränderung in einem Lebendigen ist ohne eigene Thätigkeit“ (II, S. 24), daher auch die Veränderung unseres Verhältnisses zu Gott, d. h. unsere Wiedergeburt als Rechtfertigung die thätige Eigenheit des Erlösten Gotte gegenüber bestehen läßt.

So unterläßt nun Schleiermacher auch nicht in Betreff der

---

[1]) Dorner, a. a. O. (s. S. 160 dies. Abh. Anm. 1).

Person des Erlösers von der Immanenz Gottes in Christo (oder der „absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtsein Christi") im Namen der schlechthinigen Transcendenz Gottes jede Vorstellung fernzuhalten, welche Christum und damit den ihm innewohnenden Gott selber in die Gegensätzlichkeit menschlichen Werdens hinabziehen könnte: „Christi Entwickelung muß ganz frei gedacht werden von allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt" (II, S. 36). So hoch steht ihm der Begriff der Urbildlichkeit Christi.

Dieselbe Harmonie der in der ursprünglichen Gotteslehre schroff gegenüberstehenden Richtungen auf die Zusammengehörigkeit und die Unterschiedenheit Gottes und der Welt stellt sich nun auch schließlich in Schleiermachers Lehre von denjenigen göttlichen Attributen dar, welche sich auf die Erlösung beziehen: der Liebe und Weisheit Gottes (§ 165).

Die göttliche Liebe ist ihm nicht, wie dem Spinoza und seinem Monismus, mit der Liebe des Menschengeistes zu Gott gleichbedeutend, sondern die Eigenschaft Gottes, vermöge deren er sein göttliches Wesen „mittheilt" (§ 166).

Die göttliche Weisheit ist ihm nicht, wie dem Spinoza und seinem Monismus, mit der Verkettung der natürlichen Ursachen identisch, sondern die Eigenschaft Gottes, vermöge deren er seine „in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung ordnet und bestimmt."

Dies ist Schleiermachers Dualismus der Immanenz (s. S. 134 dies. Abh.) in seiner — anticipirten Vollendung.

2. Schleiermachers Anthropologie.

Als Schleiermacher sich in seiner brieflichen Zugabe zu den drei theologischen Sendschreiben an Delbrück gegen des letzteren Angriffe kurz verwahrte, stellte er selber als den zweiten Hauptunterschied seiner philosophischen Denkungsart von der Spinoza's seine Auffassung von dem Grundverhältniß der Psychologie [1]), dem Verhältniß von Leib und Seele hin [2]). Nach jenem stehe der Leib

[1]) Daß die Physiologie hierher nicht gehört, ist selbstverständlich.
[2]) s. S. 99 dies. Abh.

zur Seele „wie der Gegenstand zur Vorstellung desselben". Daß seiner Glaubenslehre nicht diese Verhältnißbestimmung zu Grunde liege, konnte er wohl mit Recht als eines Beweises nicht bedürftig ansehen; daß aber auch seine philosophische Anschauung über dieses wissenschaftliche Hauptstück von der spinozistischen wesentlich differire, haben die vor einigen Jahren veröffentlichten Vorlesungen Schleiermachers über die Psychologie [1]) unzweideutig dargethan.

Allerdings ist er mit Spinoza eins in dem doppelten Widerspruche gegen die Trennung von Seele und Leib nicht minder, als gegen die völlige Identifikation derselben nach materialistischer oder spiritualistischer Seite hin.

Die prinzipielle Trennung zunächst jener beiden Seiten des menschlichen Wesens scheint ihm durch die Formel dargestellt: der Mensch besteht aus Leib und Seele. Diese Formel nun weist er von vornherein zurück (Psychol. S. 3—6) und zwar aus dem Grunde, weil dieselbe nothwendig auf den „Begriff der Zusammensetzung" führe und auf das „Verhältniß des einen zu dem vielen". Leib und Seele würden in jener Formel zunächst für sich genommen, und „wenn beides zusammenkomme, dann entstehe der Mensch". Diese Fassung gehe um so weniger an, als wir weder einen Grund noch auch ein Recht haben, über den allüberall vorgefundenen Zustand des Zusammenseins beider in leerer Speculation hinauszugehen.

Ebenso entschieden verwirft Schleiermacher die gänzliche Aufhebung des Gegensatzes von Leib und Seele. Grundlos sei es einerseits, alles sogenannte Geistige seinem „Bestande und Grunde" nach für ein materielles, die Seele selbst für leiblich, das Leben der Seele für eine Function des Leibes zu erklären — grundlos gerade der empirischen Wahrnehmung gegenüber; denn diese gebe uns zwar ein gegenseitiges Sich-Bedingen und Bedingtsein der „eigentlich geistigen Thätigkeiten" und der „materiellen Zustände", aber durchaus nicht ein solches Zusammensein beider, daß wir die einen als „in den anderen begründete" erkenneten. Demnach sei der Materialismus eine ebenso willkürliche Hypothese als andererseits die

[1]) herausgg. v. L. George. Berlin. G. Reimer 1862.

spiritualistische Lehre etwa der Leibnitzischen Monadologie, welche umgekehrt die Materie als solche für ein Nichtseiendes halte und dasjenige, was uns als Materie gilt, nur als ein Resultat der Composition aus der Vielheit geistiger Ursubstanzen ansehe (Psychol. S. 9. 10).

Bei solcher Einheit in der Opposition ist aber das, was Spinoza und Schleiermacher Positives über das Zusammensein der beiden nicht identischen [1]) Seiten unseres natürlichen Seins aussagen, zunächst nach einer doppelten Richtung hin entgegengesetzt:

1) Verschieden ist die beiderseitige Bestimmung über das dem Leibe und der Seele zu Grunde liegende gemeinsame Substrat, die res, deren zwiefache Erscheinung im Leibe und in der Seele zu sehen ist. Dieselbe ist bei Spinoza, seiner Theologie angemessen, ein Theil der Substanz selber und nur als ein solcher Theil der Substanz hat sie ein Sein d. h. sie hat es nur in einem Anderen, sie ist nur ein Modus des göttlichen Seins. Bei Schleiermacher dagegen ist sie das menschliche Ich (Psychol. S. 8. 10. u. s. w.), d. h. (ebenfalls seiner Theologie angemessen) nicht etwa ein absolutes, das von sich und durch sich allein sein könnte, wohl aber ein endliches, dem ein relatives Fürsichsein zukommt. Daraus folgt, daß

2) auch die Verhältnißbestimmung von Leib und Seele bei Schleiermacher eine wesentlich andere ist, als bei Spinoza. Wenn nach letzterem Gottes Sein vorzustellen ist als eine unendliche, für uns nur zu einem sehr geringen Theil erkennbare Vielheit von Welten umfassend, die in objectiv realer Verschiedenheit neben einander bestehen, jede das Sein der Substanz in besonderer Art darstellend, aber unter einander schon deßhalb ohne Verkehr d. h. ohne gegenseitige Einwirkung, weil damit in das innergöttliche Sein nothwendig die Gegensätzlichkeit und Determination eingeführt würde — so kann auch der Mensch, als ein Modus dieses göttlichen Seins selber, sein natürliches Leben nicht auf eine Wechselwirkung oder gegenseitige Beeinflussung seines leiblichen und geistigen Seins zu-

[1]) Ueber Spinoza vgl. in dieser Beziehung S. 80 dies. Abh.

rückführen, vielmehr dasselbe nur als eine gleichsam parallele [1]) Bewegung zweier gleich selbstloser Modi auf das alles umschließende Sein der Substanz ansehen. Wo dagegen einerseits dem Endlichen auch eine endliche Causalität, dem endlichen Geiste ein beziehungsweises Fürsichsein zugeschrieben, andererseits aber das Endliche überhaupt seinem Wesen nach als die Sphäre des Gegensatzes bestimmt wird, da ergiebt sich als der Inhalt des natürlichen menschlichen Lebens von Seiten der Spekulation dasselbe, was Schleiermacher als das Resultat empirischer Beobachtung im Gegensatz zu dem Materialismus in der so eben citirten Stelle hinstellte: ein gegenseitiges Sich-Bedingen des Geistigen und des Leiblichen in uns.

Ist aber die gemeinsame Basis des zwiefach gerichteten menschlichen Lebens das menschliche Ich, so wird der Vorwurf, welcher von einem bedeutenden Kritiker gegen Schleiermachers Geistesbegriff insbesondere erhoben wurde (s. S. 114 dies. Abh.), derselbe habe zu seinem Inhalte nur die „Differentiirung der allgemeinen Vernunft" und ermangele einer einheitlichen Fundamentirung durch die Idee des persönlichen Ich — von Seiten der Schleiermacherschen Psychologie als nicht hinreichend begründet zurückgewiesen [2]). Spinoza's Auffassung von dem menschlichen Geiste konnte diesen nur als eine Summe von Ideen ohne subjektive Einheit gelten lassen, und das menschliche Selbstbewußtsein, die idea mentis,

---

[1]) s. S. 81 dies. Abh. Daher konnte es nur als eine Inconsequenz bezeichnet werden (s. S. 86 ebend.), wenn Spinoza als den Inhalt der ethischen Thätigkeit die Verwandlung der aus den sinnlichen (d. h. leiblichen) Einzelwahrnehmungen hervorgehenden inadäquaten Vorstellungen in adäquate auffaßte.

[2]) Die beste Antwort auf den Sigwartschen Vorwurf hat schon Schleiermachers Psychologie selber gegeben, wenn dieselbe, allerdings von der einzelnen Funktion des Erkennens aus auf das gesammte Seelenleben übergehend, wörtlich also sagt (S. 303): „Fassen wir das Einzelleben als eine Reihe von Momenten, so ist jeder ein Zusammensein aller Funktionen, aber sie unterscheiden sich in der Art, wie die Thätigkeiten in der Einheit des Moments auf einander bezogen und durch einander bedingt sind.... In einem Zeitquantum findet eine bestimmte Art und Weise des wesentlichen Zusammenseins der Funktionen statt, worauf hernach eine andere Art und Weise folgt, und durch die Reihe dieser diskreten Größen, aus denen das Leben besteht, **geht dann als gleichbleibendes das Ichsetzen hindurch.**"

deren Begriff allein zu jener subjektiven Einheit hätte führen können, war und blieb fremd in dem Zusammenhange des Systems (s. S. 79. 80 dies. Abh.). Schleiermachers Dialektik nun beschäftigt sich ihrem Principe nach vorzugsweis mit der Idee des Wissens als solchen, andererseits aber mit dem Wissen in seiner concreten Lebendigkeit, hat es daher vorzugsweis mit dem in allen identischen Wissen zu thun, und zwar mit diesem, insofern es sich in der Vielheit der Denkakte oder Intellektionen manifestirt, abgesehen von seiner logischen (d. h. idealen) und realen Einheit in dem Subjekt. Aber wenn schon die Dialektik über ihrem hauptsächlichen Bestreben, nämlich die skeptische Seite des neueren kritischen Idealismus durch die Erhebung von Raum und Zeit zu Begriffen von objektiver Realität und durch den Nachweis einer Identität in aller Sonderheit des Erkennens zu überwinden, wenn schon die Dialektik darüber das Individuelle und seine Bedeutung auf dem Gebiete des Wissens keineswegs vergißt[1]), so holt Schleiermachers Psychologie, auch abgesehen von jener anfänglichen Bestimmung über das gemeinsame Substrat des geistigen und des leiblichen Seins, das dort Vernachlässigte in seiner Abhandlung über die „Differenzen der Einzelwesen unter einander" (Psychol. S. 290—347) auf das reichlichste nach. Hatten einst die „Monologe" dem Prinzip der Eigenthümlichkeit, sowie es in

[1]) Dies beweisen die §§ 123—127 d. Dial. (S. 67—73 Anm.). Hier führt Schleiermacher des genaueren aus, wie alles wirkliche Denken niemals nur Ausdruck des gemeinsamen menschlichen Seins, sondern stets zugleich „etwas besonderes für sich" sei. Jenes nennt er an dieser Stelle das persönliche, dieses das eigenthümliche Denken (S. 71). Das letztere ist seinem Wesen nach „freie Combination". — Aber einerseits hebt Schleiermacher kräftig hervor, daß auch die freie Combination sich niemals von dem Wahne einer intellektuellen Autarkie dürfe gefangen nehmen lassen. Auch das selbständigste philosophische System, wie es nur aus einem Zusammenwirken seiner werdenden Originalität mit dem allen gemeinsamen Denken entstanden sei, wäre werthlos ohne das Bestreben, in dies gemeinsame Denken einzugehen, als Wissen von ihm aufgenommen zu werden. Andererseits spricht er es auf das ausdrücklichste aus, daß die in einem jeden vorhandenen Gedanken, „welche seine Besonderheit ausdrücken, nicht auf dieselbe Weise als die anderen unter die Idee des Wissens (als solchen) fallen" und daher von dem Gebiete der Dialektik fernzuhalten seien (S. 71).

der ewigen Jugend freier geistiger Innerlichkeit seine Vollendung feiert, eine poetische Verherrlichung gewidmet, so geht Schleiermachers Psychologie in wissenschaftlicher Nüchternheit auf die Grundlagen des Eigenthümlichen im Menschen zurück, insofern er ein Produkt der (von Gott durchwalteten) Natur ist. Dahin gehören ihrer psychischen Seite nach die Differenzen des Geschlechts, des Temperaments und — bedingungsweise — des Charakters. Wird nun schon der psychische Unterschied der Geschlechter von Schleiermacher durchaus als ein qualitativer gefaßt (S. 295), so werden wir dasselbe auch von dem schließlichen Resultat seiner Untersuchungen über Temperament und Charakter zu sagen haben [1]). Allerdings führt Schleiermacher die psychischen Verschiedenheiten des Temperaments zurück auf „das gegenseitige Verhältniß der beiden Hauptfunktionen" (der receptiven und der spontanen) in Beziehung auf die Entwickelungsweise des Lebens in der Zeit" (S. 372) d. h. auf ein verschiedenes Maß der Schnelligkeit oder Langsamkeit in der receptiven und spontanen geistigen Lebensbewegung (S. 305). Aber daß damit das Wesen der Eigenthümlichkeit nicht als erschöpft gelten soll, zeigt sich daran, daß Schleiermacher auf jeder Stufe des aus den Temperamenten resultirenden natürlichen Charakters wiederum eine bunte und reiche Mannigfaltigkeit der Individualitäten annimmt, deren Realität ihm unzweifelhaft ist, die sich aber der theoretischen Formulirung entziehen (S. 330), um sich auf dem praktischen Gebiete des Sittlichen und Religiösen in lustiger Fülle der Produktion zu erschließen. Die niederen und höheren Stufen des Charakters sowohl nach heroischer als nach genialer Seite hin sind allerdings quantitative Verschiedenheiten in dem Maße der natürlichen Selbstbehauptungskraft, die Mannigfaltigkeit der Arten auf jeder einzelnen Stufe ist eine Thatsache, die auf andere Gründe hinweist, als die Verschiedenheit der Macht.

Ist somit von Schleiermacher die qualitative Unterschiedenheit der ursprünglichen menschlichen Anlagen auf das

[1]) Dem Spinoza galten die Unterschiede der einzelnen Modi der Substanz ausschließlich als quantitative (vgl. S. 73 dies. Abh.), und diese Bestimmung erstreckte sich gleichmäßig auf die Modi der denkenden und der ausgedehnten Substanz.

umsichtigste festgestellt [1]), so wird der darin liegende weittragende Unterschied von Spinoza durch den anderen nicht minder folgenschweren verstärkt, daß jene natürliche menschliche Anlage, soweit sie umgekehrt das Gemeinsame des menschlichen Seelenlebens constituirt, nicht wie bei Spinoza in das eine und einzige Element des Intellektuellen aufgelöst wird, sondern zwei spezifisch verschiedene Seelenfunktionen als gleich wesentlich der erkennenden beigeordnet werden.

Was zunächst das Wollen anbetrifft, so steht schon die Dialektik der spinozistischen Identifikation desselben mit dem Erkennen von vornherein schroff gegenüber. Der menschliche Geist als denkender gilt der Dialektik wesentlich als ein passiver; denn er erhält seinen Inhalt allein durch die organische oder sinnliche Funktion und seine intellektuelle Funktion hat nur eine formgebende Thätigkeit, sie erhebt die einzelne Wahrnehmung zur Allgemeinheit des Begriffs (s. S. 112 dies. Abh.). Aber dies erschöpft nicht den Schleiermacherschen Geistesbegriff. Der Geist tritt hier als ein ebenso wesentlich aktiver auf; er führt in Form von Zwecken auch seinen Inhalt in das Sein über d. h. er macht dieses zur Form für seinen eigenen Inhalt. Als solcher ist der menschliche Geist ein wollender. Erkenntniß und Wille sind demnach nicht eins, wie Spinoza lehrte, sondern die entgegengesetzten Pole des geistigen Lebens. (Vgl. darüber die §§ 211—217 d. Dial.)

Die Psychologie führt solche antispinozistischen Bestimmungen bis auf die äußerste Spitze hinaus. Hatte Spinoza im Interesse der systematischen Gliederung seines Systems die ihm sachlich identischen Begriffe des Erkennens und Wollens formell dahin unterschieden, daß das letztere die (nothwendige) Bejahung des ersteren sei, so stellt Schleiermacher geistige Zustände als thatsächlich auf, in denen umgekehrt „Gedanken entstehen gegen den Willen des

[1]) Vgl. auch Dial. S. 393—395 über das Verhältniß des transcendentalen Grundes zur Individualität. — Wie der jüngere Schleiermacher über die „Idee von einem Individuo dachte, wird die mit Spannung erwartete Veröffentlichung wichtiger Manuscripte des genaueren lehren; s. Dilthey a. a. O. S. 151.

Denkenden (nicht nur ohne denselben S. 224 ff.), in denen eine bestimmte, beabsichtigte Gedankenreihe von einer anderen nichtgewollten unterbrochen wird in einem Zwiste beider Funktionen.

Aber bei einer solchen Spaltung des menschlich geistigen Lebens bleibt es nicht. Wie wir eines transcendentalen Grundes bedürfen für unsere Gewißheit im Wissen (nämlich der Einheit des Denkens und Seins in Gott als Quelle derjenigen Einheit des Denkens und Seins im Endlichen, welche allein ein Wissen möglich macht) — so bedürfen wir eines transcendentalen Grundes für unsere Gewißheit im Wollen — und dieser kann wiederum nur die Einheit des Denkens und Seins in Gott als Quelle derjenigen Einheit des Denkens und Seins im Endlichen sein, welche allein ein wirkliches Einführen bewußter Zwecke in den Naturzusammenhang d. h. ein Wollen möglich macht. Aber weder das Denken noch das Wollen vermag diese Einheit Gottes zu erfassen; denn an beiden haftet der Charakter der Gegensätzlichkeit gegen ihr Objekt — dazu sind sie einander entgegengesetzt. Deßhalb nun „haben wir den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl" (§§ 214. 215 d. Dial.). Dieser Begriff führt in eine dem Spinozismus gänzlich entlegene Sphäre der psychologischen Betrachtung. Wenn dort das Selbstbewußtsein nur als ein Bote aus fremdem Lande anzusehen war, so steht es hier im Mittelpunkte des Systems und gestaltet (im Gegensatze zu seiner nur vermittelten Daseinsform im Denken und Wollen) als unmittelbares Insichsein eine ganz neue Welt, die Welt des Gefühls, aus sich heraus. Als der lebendige „Uebergang von dem Denken zum Wollen" (Dial. S. 152 Anm.) versöhnt dasselbe den Gegensatz zwischen der Passivität des einen und der Aktivität des anderen, schließt sich selber gegensatzlos mit seinem Gegenstande bis zu völliger Einheit zusammen und ist demnach die einzige „subjektive Form, worin das Absolute aufgenommen und vollzogen werden kann".

Wenn somit durch die eigenthümliche Theorie Schleiermachers von dem Gefühl die Grundlage für seinen später zu erläuternden Religionsbegriff gewonnen ist, so liegt andererseits in seinem Begriffe von der Eigenthümlichkeit und in seiner Definition des Willens

das nothwendigste Hilfsmaterial zu dem Verständniß des Schleiermacherschen Freiheitsbegriffes, des anthropologischen Vorbegriffes der Ethik. Der Gegensatz dieser Lehre zu den entsprechenden Bestimmungen bei Spinoza erscheint auf den ersten Blick als ein höchst bedeutsamer. Jenem konnte der Freiheitsbegriff für seine Lehre vom Menschen nur bedeutungslos sein und allein für den Begriff der göttlichen Substanz seine Geltung haben d. h. als kosmologisches oder theologisches Princip (s. S. 82 dies. Abh.). Schleiermacher dagegen, indem er das Insichsein des endlichen Subjekts bis zur Lehre von der qualitativen Verschiedenheit oder Eigenthümlichkeit des einzelnen persönlichen Geistes fortführte, andererseits dem aktiven Heraustreten desselben ein vom Erkennen spezifisch unterschiedenes zwecksetzendes Wollen zu Grunde legte, scheint die Freiheit gerade zum anthropologischen Prinzip zu machen und dadurch die absolute Freiheit des transcendentalen Grundes (des Wollens wie des Wissens) zu gefährden.

Und allerdings so lange Schleiermacher auf dem Boden des Endlichen überhaupt und insbesondere des natürlichen menschlichen Lebens bleibt, ist das „relative Freiheitsgefühl", dem wir schon in der Behandlung seiner Gott- und Weltansicht begegneten, auch für seine Anthropologie eine Wahrheit. Zwar wird die Frage, ob der Einzelne durch gewußtes Wollen seiner Selbstthätigkeit eine beliebige Richtung geben könne, verneint und dagegen der Grundsatz von der „essentiellen Nothwendigkeit" [1]) aufgestellt: daß dâs menschliche Leben nur eine Darstellung der einem jeden Einzelnen immanenten natürlichen Persönlichkeit sein könne. Denn eine Aenderung derselben hervorrufen zu wollen, hieße so viel, als daß „der Mensch sich selbst nicht wolle", und dazu „fehlt jedes denkbare Motiv"; daher auch von demjenigen, welcher in andauernder Unselbständigkeit fort und fort nach anderem als sich selber umhergreife, gesagt werden müsse: eben „diese Unstetigkeit sei seine persönliche Eigenthümlichkeit und könne nicht geändert, sondern nur gebändigt werden" (Psychol. S. 236 bis 238). — Aber daraus folgt auch für Schleiermacher durchaus

[1]) s. Harms a. a. O. S. 85 in dem Aufs. über Freiheit und Nothwendigkeit, dessen Grunddefinitionen wir in Vorstehendem besonders gern folgen.

nicht, daß die Art, wie jene natürliche Persönlichkeit — ihrem Wesen nach ausschließlich ein Potentielles — in die Actualität übergeführt wird durch die selbstthätige „freie Lebendigkeit“, daß auch diese zusammen mit der Succession der Momente, in welchen das Mögliche wirklich gemacht wird, schon in der natürlichen Präformation mitenthalten sei. Vielmehr bleibt dieses die Sache des alle persönliche Eigenthümlichkeit lenkenden, zwecksetzenden Willens, der als produktive oder spontane Kraft und Thätigkeit ein freier ist.

Dies ist der Sinn der Schleiermacherschen Psychologie und die Dialektik stimmt ausdrücklich ein, indem sie das menschliche Sein als freies und als wollendes schlechthin identisch setzt (S. 150 Anm.). Schleiermacher ist also durchaus nicht Anhänger des Prädeterminismus oder der Lehre von der absoluten essentiellen Nothwendigkeit. Er ist dies zunächst ebensowenig, als daß er etwa dem Materialismus mit seiner Behauptung der absoluten „äußeren“ d. h. durch die Vielheit der endlichen Ursachen bewirkten Nothwendigkeit folgte oder dem Determinismus mit seiner Behauptung von der inneren „Nothwendigkeit“ d. h. der Abhängigkeit aller unserer Willensentschlüsse von unseren Erkenntnissen. Der äußeren Nothwendigkeit oder der Bedingtheit unseres Willens von den Einwirkungen des endlichen Geschehens setzt er die ihm mindestens ebenso feststehende Thatsache des spontanen menschlichen Eingreifens in jenes endliche Geschehen, des gestaltenden Einwirkens auf dasselbe entgegen. Die innere Nothwendigkeit aber hat überhaupt nur da Sinn, wo, wie bei Spinoza, das Eigenthümliche der Willensfunktion dem Erkennen geopfert wird; bei Schleiermacher sind beide Seelenthätigkeiten ihrem Wesen nach conträr entgegengesetzt, so daß sie einer vermittelnden dritten Funktion bedürfen, welche die Einheit des Seelenlebens aufrechterhält.

So ist von anthropologischer Seite der Freiheit ihr gebührendes Maß für die Vollendung des Geistesbegriffes zuerkannt — und Schleiermachers Religionsbegriff hat dieses Maß menschlicher Freiheit zu seiner Voraussetzung, mithin auch seine christliche [1])

---

[1]) In seinem „Grundriß der philos. Eth.“ vgl. bes. § 104. 105 (S. 31).

Sittenlehre, welche zum Subjekte der sittlichen Thätigkeit die christlich fromme Persönlichkeit macht — der Widerspruch stammt von Schleiermachers Gottesbegriff her, welcher auch mit jenen maßvollen Ansprüchen seiner anthropologischen Bestrebungen nicht vereinbar ist.

Schon die Dialektik kündigt einen solchen Widerspruch an, indem sie (a. a. O.) die Bestimmung aufstellt: „Ein jedes Sein sei frei, sofern man es als Kraft setze, und der Nothwendigkeit unterworfen, sofern es betrachtet werde im Zusammenhange mit anderen". Was ist aber dieser Zusammenhang der endlichen Causalitäten in seiner Totalität anders, als die Erscheinung der göttlichen Welterhaltung, die Selbstoffenbarung der göttlichen Allmacht, von der sich der Fromme absolut abhängig weiß. Allerdings ist sich nun Schleiermacher klar dessen bewußt, daß Sittlichkeit und Frömmigkeit in gleicher Weise „gefährdet" sind, „wenn die schlechthinige Abhängigkeit so gefaßt wird, daß die freie Selbstbestimmung dabei nicht bestehen kann" (Glaubensl. I, S. 253). Aber der Freiheitsbegriff ist als anthropologischer wohl thatsächlich gefährdet, wenn einerseits der „strenge Gegensatz" zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit auf dem Gebiete der endlichen Causalitäten ausdrücklich geleugnet wird, „indem was nur wirklich ein für sich bestehendes ist, wenn es auch am geistigen Leben keinen Theil hat, doch in irgend einem Sinne sich selbst bewegt, auch den freiesten Ursachen aber ihr Maß von Gott geordnet ist" (Glaubensl. I, S. 252) — und wenn andererseits die göttliche Welterhaltung und ihr Verhältniß zu den freien endlichen Causalitäten so gefaßt wird, daß die Freiheit der letzteren in eine innere Bestimmtheit aufgelöst wird [1]) (im Gegensatz zu der nur von Außen kommenden Determinationen der außermenschlichen Natur). Eben diese innere Bestimmtheit ist ihrem Wesen nach nichts anderes als die so eben erläuterte essentielle Nothwendig-

[1]) Glaubensl. S. 252: „In dieser Formel (nämlich derjenigen, daß Gott ein jedes Ding erhalte wie es ist, also auch die freien Ursachen als freie) können wir alles ermittelte wiederfinden, daß nämlich unbeschadet der durch den Ausdruck Erhaltung bezeichneten schlechthinigen Abhängigkeit die Thätigkeiten der freien Wesen doch von innen bestimmte sind."

keit. Indem diese aber von Seiten des Schleiermacherschen Gottesbegriffes auch zum Aufgeben ihrer Selbstverwirklichung als einer freien genöthigt wird [1]), ist die Freiheit überhaupt in das göttliche Wesen allein zurückgeschoben und wir stehen thatsächlich in der nächsten Nähe der spinozistischen Freiheitslehre, von der sich die Schleiermachersche nur darin unterscheidet, daß dort die denkende und ausgedehnte göttliche Substanz, hier nur die schlechthin geistige Allmacht Gottes als frei gedacht wird und es hier [2]) nur also heißen kann: die Natur des Geistes ist Freiheit (Psychol. S. 327).

So treffen die Fäden der Schleiermacherschen Gotteslehre und der ihr beigeordneten Anthropologie in dem Freiheitsbegriffe gleichsam wie in ihrem Knotenpunkte zusammen. Daß aber dieser Begriff ein in sich selbst uneiniger ist, zeigt insbesondere die auf ihm beruhende Auffassung von dem Begriffe der Sünde, in dessen Fassung die christliche Glaubenslehre auf ihrem besonderen Wege den doppelseitigen Bestimmungen der spekulativen Freiheitslehre entgegenkommt.

Es ist zunächst als ein historisches Falsum anzusehen, wenn von Schleiermachers Begriff des Bösen gesagt worden ist, derselbe löse sich in den einer bloßen Privation auf, nämlich in den des noch nicht entwickelten Guten, des „noch nicht Vernunftgewordenseins der Natur" (s. S. 129 dies. Abh.). Dies ist allerdings eine Vorstufe [3]) in dem Schleiermacherschen Begriffe des Bösen — und wenn es dabei bliebe, so ständen wir hier thatsächlich auf dem nämlichen Boden, welchem einst die spinozistische Theorie von dem Bösen als einer mera carentia (S. 87 ebend.) entsproß.

Aber auf das ausdrücklichste wird ebenso die Sünde als eine thatsächliche „Störung" der Natur hingestellt und der Grund dieser Störung aus einem „positiven Widerstreit des Fleisches wider den Geist" abgeleitet (Glaubensl. §§ 66. 68). So schroff

---

[1]) Denn auch die Art und Succession des endlichen Geschehens steht unter göttlicher Bedingtheit (s. 141. 155 ff. dies. Abh.).

[2]) natürlich unter Uebergehung des endlichen Geistes als einzelnen.

[3]) Auf dieser hat nach Schleiermachers Ansicht (vgl. Grundr. d. phil. Eth. S. 26. 27) die philosophische Ethik stehen zu bleiben; anders die christliche.

steht Schleiermachers Glaubenslehre zu dem spinozistischen Satze: bonum et malum nihil positivum in rebus[1]). Die Energie der älteren Sinnlichkeitstheorie steht solcher Auflösung des ernstesten aller Begriffe in der Mitte der Schleiermacherschen Erlösungslehre mächtig entgegen, durch die ihr zu Theil gewordene psychologische Vertiefung nur geschärft und befestigt. Es ist nicht nur eine Hemmung der Lebendigkeit unseres Gottesbewußtseins, welche das Wesen und Wirken der Sünde ausmacht, vielmehr ein Sieg (Glaubensl. I, S. 366) der sinnlichen Macht über das unkräftige absolute Abhängigkeitsgefühl.

Und diese Macht hat für Schleiermacher eine objektive Realität. Dies beweist insbesondere eine doppelte Eigenthümlichkeit seiner Lehre von der Sünde:

1) die Idee von einer „sich selbst vorangehenden Sünde"[2]),

2) der Protest gegen die hergebrachte Lehre von der Veränderung der menschlichen Natur durch die erste Sünde des ersten Menschen.

Das Erste hat seinen prägnanten Ausdruck in der Formel (Glaubensl. § 67): „Wir sind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein noch nicht in uns hervorgetreten war." Diese Formel gründet sich auf die erfahrungsmäßige Thatsache, daß in jedem Menschen die niederen sinnlichen Funktionen (d. h. das Fleisch) schon zu einem Grade der Entwickelung gelangt sind, wenn die Thätigkeit des Geistes durch das Erwachen seines Bewußtseins beginnt, oder: „daß in jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte, ehe der Geist noch eine war" (Glaubensl. I, S. 365). Der Vorsprung, den also das Fleisch über den Geist in der natürlich menschlichen Entwickelung gewinnt, ist aber thatsächlich ein Vorsprung der Sünde selbst; denn diese ist mit dem erwachenden Gottesbewußtsein stets zugleich als schon vorhanden gegeben, noch ehe das geistige Subjekt als solches da ist.

---

[1]) Direkt ausgesprochen ist diese bedeutsame Differenz Glaubensl. I, S. 453: „wie es denn unser Bewußtsein niemals befriedigt, wenn die Sünde als ein bloßer Mangel erklärt wird.

[2]) Gaß a. a. O. S. 589.

Was aber das Zweite anbetrifft, so ist der ausgesprochene Protest Schleiermachers (Glaubensl. § 72) durchaus nicht gegen den Begriff der Erbsünde als solchen gerichtet. Vielmehr faßt er denselben im äußersten Gegensatz gegen jedwede Gestalt des Pelagianismus als die „vollkommene Unfähigkeit zum Guten“ (Glaubensl. § 70), welche allein das Bedürfniß der Erlösung zu begründen vermag. Wohl aber verneint er im ausdrücklichen Widerspruch gegen die Bekenntnißschriften (Glaubensl. S. 401) die Ableitung der allgemeinen Sündhaftigkeit von der ersten Sünde des ersten Menschen — sowie die damit zusammenhängende, wenngleich auch anderweit geleugnete Lehre von der Veränderung der menschlichen Natur überhaupt durch Adams Fall (Glaubensl. I, S. 389). Dagegen gelten ihm die ersten Menschen (nicht als Urheber, sondern) nur als Erstlinge und Anfänger einer „aus den Bedingungen des natürlichen wie des Gemeinschaftslebens sich ergebenden allgemeinen sündlichen Lebensbeschaffenheit“; und was die menschliche Natur anbetrifft, so kann nach Schleiermacher „Niemandem zugemuthet werden, vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrücke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht ebenso gut Alles, was nach einander als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann“ (Glaubensl. I, S. 396). Dazu erklärt Schleiermacher, daß für ihn dieselbe Schwierigkeit bleibt, mag nun angenommen werden, daß die Person die Natur verderbe, oder daß die Natur das Einzelwesen verderbe, oder daß eine Person die andere verderbe. Denn allerdings können die Einzelwesen nur werden, wie die Natur der Gattung ist; aber sie werden von Anfang an so (Glaubensl. I, S. 400). Daher kann von der Sünde nur gesagt werden, daß sie thatsächlich sich selbst „durch eigene Macht und durch die Wiederkehr ihrer Anlässe und Anknüpfungspunkte vererbt“;[1]) ihre Möglichkeit ist als uranfänglich in die Idee der menschlichen Natur aufgenommen anzusehen. Aber wie

[1]) Gaß a. a. O. S. 588.

geht das an? Wenn die Sünde nach dem Vorangehenden der objektiv reale **Gegensatz** gegen die göttliche Ordnung des geistigen Lebens ist, wie kann sie von Gott als dem absolut **gegensatzlosen** geordnet sein (Glaubensl. §§ 48. 79. 80)? Oder, wenn wir uns an die andere Seite des Schleiermacherschen Gottesbegriffes halten, die Seite der bis auf das äußerste entwickelten göttlichen Immanenz, wie kann zu derjenigen göttlichen Ordnung des geistigen Lebens, welche mit den natürlichen Gesetzen desselben identisch gedacht werden muß [1]), **ihr eigenes Gegentheil** [2]) gehören?

Wenn nun Schleiermacher zur Lösung dieses Widerspruches den sinnigen Versuch macht (Glaubensl. § 81), die göttliche Ordnung darauf zurückzuführen, daß durch ihn, was an sich nur Mangel ist (also seiner Ordnung nicht zuwider) — nämlich „die noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes" — „uns Sünde werde" [3]) d. h. in uns sich zum positiven Gegensatz gegen Gott gestalte, so ist doch damit die Schwierigkeit nur verdeckt. Denn für denjenigen, welchem Gottes Allmacht nur als wirksame und zwar innerhalb der endlichen Causalitäten wirksame gilt, kann das „für Gott" (Glaubensl. I, S. 451) und das „in uns" in Beziehung auf ein menschlich geistiges Geschehen nur einen idealen, nicht einen realen Unterschied begründen. Mit jener Formel also wäre höchstens ein Gegensatz von objektiver und nur subjektiver Wirklichkeit der Sünde angebahnt, welcher für Schleiermachers System selber sinnlos erscheinen müßte, zugleich aber thatsächlich der so energisch abgewiesenen privativen Fassung des Bösen in bedenklichem Maße entgegenkäme. Ebenso unwirksam muß der Versuch erscheinen, jenen Widerspruch

---

[1]) Denn nothwendig gehört auch das endliche Geistesleben zu dem Gebiete desjenigen Naturzusammenhanges, dessen Gesetze sich mit den Ordnungen der schlechthin geistigen göttlichen Allmacht decken.

[2]) Hierin liegt offenbar die höchste Steigerung der Schwierigkeit, welche aus der schon in der Dialektik (s. S. 146 dies. Abh.) gegebenen Bestimmung von der gegensatzlosen Einheit als „Quelle" oder „Grund" der Weltgegensätze hervorgeht.

[3]) In der Glaubenslehre ist es wohl diese Stelle allein, welche dem so eben berührten Vorwurf gegen die spinozistische Fassung des Bösen bei Schleiermacher eine scheinbare Berechtigung geben kann.

durch den Hinweis auf die ihn aufhebende Erlösung (als zur ewigen göttlichen Ordnung mitgehörig) zu beseitigen; denn die Erlösung als ewiger Rathschluß Gottes setzt doch eben den Widerspruch selber als einen für Gott ewig realen voraus.

Vielmehr bleibt nur diese Alternative: entweder die christliche Glaubenslehre giebt sich gänzlich der privativen Auffassung der Sünde hin, giebt damit aber zugleich die Erlösung, das Christenthum selber daran — oder aber sie strebt einer solchen Fassung des Gottesbegriffes zu, welche die Möglichkeit eröffnet, aus der relativ freien Causalität des Menschen Ernst zu machen und aus ihr die Sünde als den (allerdings das menschliche Wesen zerstörenden) positiven Gegensatz gegen Gott abzuleiten. Von diesem Bestreben wird sie um so weniger abgehen können, als auch die sinnreichste Vertheidigung der Schleiermacherschen Verhältnißbestimmung von Sünde und Allmacht zugeben muß, daß, „indem die Sünde wirklich wird in besonderer und concreter Bestimmtheit, sie auch jederzeit ein Moment enthält, das auch anders sein oder fehlen könnte", daß „für diesen Akt der Ausübung die allgemeine Herleitung aus der göttlichen Anordnung nicht ausreicht" und daher thatsächlich „die creatürliche Freiheit und deren Bewegung nicht aufgeht in die göttliche Determination" (s. Gaß a. a. O. S. 595).

Mit einer solchen Stellung zu dem Freiheitsbegriffe hätte dann allerdings Schleiermacher sich von dem Spinozismus auf das kräftigste abgewandt: in Wirklichkeit hat er es auf diesem Gebiete nur zum Theile vermocht, obgleich der philosophische Theil seiner Anthropologie zeigte, daß er es gewollt hat.

Um so höher muß daher die gottgeschenkte Virtuosität erscheinen, kraft deren Schleiermacher den

3. Religionsbegriff [1])

mit gleich wunderbarem Verständniß für das Doppelinteresse exakter Wissenschaft und christlicher Frömmigkeit in einer voraussichtlich für

[1]) Wir werden selbstverständlich die gegen den Schleiermacherschen Religionsbegriff erhobenen mannigfachen Vorwürfe nur in soweit berücksichtigen, als sie auf

lange Zeiten maßgebenden Weise neugestaltete, zugleich so, daß er ohne Absicht in diesem Begriffe alle einzelnen Verschiedenheiten seines Systems von dem des Spinoza kräftig zusammenfaßte und demselben sein eigenes Denken in reichster Fülle der Originalität entgegenstellte.

1) Als das erste Element des spinozistischen Religionsbegriffes ergab sich (s. S. 88 dies. Abh.) die mystische Hingabe des religiösen Subjektes an sein göttliches Objekt zu völliger Identifikation mit demselben und so zur Theilnahme an dem Sein der göttlichen Substanz selber.

Solch Bestreben „hingebend sich selbst in einem größeren aufzulösen“ [1]) war dem Redner über die Religion nicht unbekannt. Dieses war es vielmehr, was ihn mit dem „Verstoßenen“ verband; denn es schien ihm mit Recht, daß Spinoza jener heiligen Sehnsucht einen adäquaten Ausdruck verliehen, das Unnennbare genannt, das Unerklärliche verdolmetscht hatte. Ja, er hat für diese Sehnsucht keinen anderen Erklärungsgrund gefunden, als daß es eben das Wesen des endlichen Geistes ausmache, eine „vorübergehende Erscheinung“ [2]) der „ewigen Menschheit“ zu sein — offenbar ein weittragendes Zugeständniß des „Redners“ auch an die philosophische Anschauung seines Schützlings, welches der Glaubenslehrer nicht aufrecht erhalten konnte.

Aber dennoch ist schon dem „Redner“ nur derjenige ein vollendeter „Priester der Menschheit“, ein völlig glaubwürdiger „Gesandte Gottes“, welcher mit jenem hingebenden Bestreben das andere, der menschlichen Natur gleich wesentliche zu vermählen weiß [3]), das darin besteht, daß ein jeder sich ebenso „als ein besonderes hinstelle“ [4]) und „das allgemeine Wesen des Geistes, dessen Schatten nur den mehresten erscheint in dem Dunstgebilde leerer Begriffe, in seinem Leben zu einer besonderen, eigenthümlichen Gestalt auspräge“. — Auch dieser

---

eine vergleichende Zusammenstellung desselben mit dem spinozistischen Beziehung haben können

[1]) Red. üb. d. Rel. Werke I, 1. S. 146.

[2]) Werke I, 1. S. 231.

[3]) E. Schürer, a. a. O. S. 33.

[4]) Werke I, 1. S. 146.

Trieb ist begründet in der ursprünglichen Bestimmung des endlichen Subjekts. Sei dieses immerhin nur ein vorübergehendes Phänomen der sich unaufhörlich reproducirenden ewigen menschlichen Wesenheit — es ist doch zugleich ein „nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit", ja sogar bestimmt, selber gleichsam als ein „Compendium der Menschheit" in seinem Einzeldasein die ganze menschliche Natur darzustellen. Diese kann nichts hervorbringen, „was nicht ein eigenthümliches Dasein hätte". Daher steht die Religion erst dann in ihrer Vollendung da, wenn sie sich in der Eigenthümlichkeit des Einzelnen wiederfindet, sich gleichsam „nach innen zurückgearbeitet hat." [1])

Für die christliche Glaubenslehre, welche nur das in allen (evangelischen) Christen identische fromme Selbstbewußtsein zu erläutern, aus demselben die allgemein giltige dogmatische Formel zu entnehmen hat, ist die Eigenthümlichkeit der subjectiv religiösen Ausbildung bedeutungslos, nicht aber die Eigenheit des religiösen Subjektes. Der in den „Reden" immerhin nur schwächliche Protest gegen den spinozistischen Modusbegriff hat von einer doppelten Seite her eine kräftige Unterstützung erfahren: von Seiten der empirischen oder „beachtlichen" Psychologie, welche die qualitative Differenz der menschlichen Einzelwesen zum Resultate ihrer Untersuchung hatte, und zugleich von Seiten der speculativen oder „beschaulichen" Theologie der Dialektik, welche gerade von dem strengen Begriffe Gottes als der absoluten, gegensatzlosen Einheit zu einem wesentlichen Fürsichsein des „gespaltenen", gegensätzlichen endlichen Seins kommen mußte und eben aus der Unterschiedenheit beider für die Grenzen der Erkenntniß die ihr eigenthümliche, zum Theil [2]) kritisch-idealistischen Consequenzen zog. — Das mächtige Hinzutreten der anderen ächt Schleiermacherschen Richtung auf die göttliche Immanenz hinderte seine Glaubens-

---

[1]) ebend. S. 230. 233. 234. 237.

[2]) Denn es wird angesichts der Schleiermacherschen Ansicht über Raum und Zeit und der von ihm aus dem Begriffe der identischen Vernunft gezogenen weiteren Schlüsse nicht angehen, mit dem Biographen Schleiermachers diesen schlechthin als den „großen Schüler der Kritik der reinen Vernunft" zu bezeichnen (a. a. O. S. 151).

lehre nicht, an der relativ freien endlichen Causalität der Absicht nach festzuhalten, und diese Absicht hat sie in Bezug auf den Religionsbegriff thatsächlich erreicht. Allerdings gilt auch hier, wie überall, als das Wesen der Frömmigkeit ein Zusammenschluß des Menschen mit Gott zu völliger Einheit. Doch daß diese Einheit für Schleiermacher auch auf dem Höhepunkte der Frömmigkeit nicht als Einerleiheit gilt, beweist

a. die Bestimmung der Frömmigkeit als eine Art des (unmittelbaren) Selbstbewußtseins. Sicherlich ist es eine Uebertreibung des darin enthaltenen Gedankens, wenn ein hervorragender Kritiker [1]) von der Schleiermacherschen Verhältnißbestimmung zwischen dem Absoluten und der Individualität gerade bei Gelegenheit des Religionsbegriffes also urtheilt: dadurch, daß das Absolute zum Inhalt des Subjektes als eines religiösen gemacht werde, sei das Ich selber zu einem absoluten geworden und das Absolute gehe in dem Ich unter — oder dieses habe „sich damit so wenig dem Absoluten unterworfen, daß es vielmehr umgekehrt die Allgemeinheit der Indifferenz" (oder die gegensatzlose Einheit des Göttlichen) „zum Momente seiner selbst gemacht" habe. Aber es ist dies eben nur als ein incorrekter Ausdruck für die Wahrheit anzusehen, daß für Schleiermacher die Frömmigkeit als solche wesentlich ein „Insichbleiben" des Subjekts ist im Gegensatz zu dem „Aussichheraustreten," der anderen Seite des menschlichen Lebens, welches letztere nur in der Wechselwirkung beider Funktionen wirklich ist (Glaubensl. I, S. 9). Dieses Insichsein ist nun keineswegs ein bloß ruhendes, starres (Dial. S. 153: „nicht ein bewußtloses Brüten"), vielmehr ein fort und fort lebendiges, bewegliches. Daß aber Schleiermacher auf das ausdrücklichste diese Bewegung des Insichseins als „nicht vom Subjekte bewirkt" bezeichnet (ebend.), sondern aussagt, dieselbe „komme nur in dem Subjekte zu Stande," sei „ganz und gar Empfänglichkeit" — dies führt auf das zweite Erkennungszeichen der antispinozistischen Bestimmung Schleiermachers über das Wesen der Religion.

---

[1]) Schaller, a. a. O. S. 180. Diese Behauptung fällt durch das ad b Bemerkte.

b. Das Selbstbewußtsein als frommes ist ein Bewußtsein absoluter Abhängigkeit. Ein jedes Bewegtwerden der Empfänglichkeit hat zu seiner Folge irgend ein Bewußtsein der Abhängigkeit [1]). Ist der Bewegende Gott, so kann die resultirende fromme Erregung nur ein Bewußtsein absoluter Abhängigkeit sein [2]). So untrennbar nun auch das Selbstbewußtsein und das Gottesbewußtsein in den frommen Erregungen verbunden sind (Glaubensl. I, S. 21), so wenig findet eine Fusion beider statt. „In einem jeden Selbstbewußtsein sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein" (ebend. S, 15); das letzte aber setzt außer dem Ich ein bestimmendes Andere voraus, nur daß dieses Andere in dem religiösen Bewußtsein mit dem Ich geeinigt, zusammengeschlossen ist. Gott also, welcher hier dieses Andere ist, bleibet das Absolute auch in dem mit ihm verbundenen endlichen Ich; und das endliche Ich verliert sich nicht, auch im Zusammenschlusse mit dem unendlichen Gott. Denn zu einem Verhältniß der Abhängigkeit, und wenn es das denkbar innigste ist, gehört eine bleibende Differenz des Bestimmenden und des Bestimmten; die Aufhebung des letzteren vernichtet das erstere. Hiernach sind zugleich die beiden einander entgegengesetzten Vorwürfe zu beurtheilen, welche den vorliegenden Religionsbegriff in gleichermaßen unbegründeter Heftigkeit trafen; der eine — Schleiermacher habe jenem Begriffe durch die Herausweisung jedweden Elementes der Freiheit seinen wahren Gehalt entzogen (s. S. 117 dies. Abh.), der andere — Schleiermacher habe denselben Begriff durch die Aufnahme eines Elementes der subjektiven Gegenwirkung auf das göttliche Objekt der Frömmigkeit der Vernichtung zugeführt (ebend. S. 115).

Das letztere beruht nun einfach auf einem Irrthume, welcher

---

[1]) Glaubensl. I, S. 16: Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns abhängig fühlen.

[2]) ebend. S. 21: Sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein, ist einerlei.

angesichts der Theorie von dem absoluten Abhängigkeitsgefühl fast unbegreiflich erscheint. Ausdrücklich wird (Glaubensl. I, S. 17) das Gebiet subjektiver Reaction gegen die von außen kommenden Determinationen auf das Verhältniß des Menschen zu den einzelnen Weltdingen beschränkt. Dieses ist allerdings ein Verhältniß der Wechselwirkung, auf Seiten des Menschen beruhend auf einem Zusammensein des Abhängigkeits- und des Freiheitsgefühls (ebend.). Daß aber in Beziehung auf das religiöse Verhältniß zu Gott auch so unzweideutige Erklärungen übersehen wurden, wie diese (Glaubensl. I, S. 21): die schlechthinige Abhängigkeit sei die „Grundbeziehung“ des Menschen zu Gott, „welche alle anderen in sich schließen“ müsse [1]) — dies beweist um so mehr ein völliges Mißverstehen der Intentionen Schleiermachers, als die nachfolgenden genaueren Bestimmungen über das auch außerreligiöse Verhältniß der menschlichen Causalität zur göttlichen Allmacht in überreichem Maße das göttliche Wirken vor jeder endlichen Gegenwirkung sicherstellten.

Wenn nun andererseits in Schleiermachers Religionsbegriff als ein nothwendiges Hauptelement der Freiheitsbegriff vermißt und eben darin ein ächt spinozistischer Mangel gefunden worden ist, so ist umgekehrt gerade hier zu erkennen, wie Schleiermachers Grundansicht von einer relativen Freiheit des endlichen Subjekts auch durch die widerstrebenden Gewalten seines Gottesbegriffes sich oft siegreich hindurchgearbeitet hat. Allerdings ein schlechthiniges Freiheitsgefühl ist für den Menschen ein Unbegriff; denn niemals bleibt die Einwirkung unserer Selbstthätigkeit auf das äußere Sein ohne irgendwelche Reaktion von diesem her. Ebenso unmöglich ist ein schlechthiniges menschliches Abhängigkeitsgefühl den einzelnen Weltdingen gegnüber; denn niemals können wir unsere Selbstthätigkeit gänzlich gleich Null setzen oder als ausschließlich von jenen endlichen Dingen herstammend. Aber nicht minder undenkbar ist ein schlechthiniges

---

[1]) Vgl. Schleiermachers Protest gegen die Formel: „Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise.“ Der Grund seines Widerspruchs ist der, daß „alles äußerlich Gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen **Gegenwirkung** gegeben sein muß“ (Glaubensl. I, S. 21).

menschliches Abhängigkeitsgefühl gegen Gott ohne die Voraussetzung eines relativen Freiheitsgefühls [1]). „Beide sind in und mit einander, so daß das letzte ohne jenes gar nicht bestehen könnte" [2]). Daher wäre es sicherlich nicht gegen Schleiermachers Sinn zuzugestehen, daß dem eigentlich religiösen Zustand der Zusammengeschlossenheit mit Gott stets ein Willensakt der Entsagung auf die eigene relativ freie Causalität vorangehen müsse [3]): daß aber die fromme Erregung selber, wenn sie ein Gefühl der Freiheit Gott gegenüber in sich schlösse, sicherlich ihren religiösen Werth als solchen einbüßen müßte, ist schon vordem von denkwürdiger Seite [4]) in endgiltiger Weise bewiesen worden.

Dem Monismus des Spinoza fehlt auch die Voraussetzung der menschlichen Freiheit für seinen Religionsbegriff — daher dessen selbstlose Resignation, dessen selbstvernichtende „Gelassenheit." Schleiermacher, welcher im Gegensatze dazu eine Duplicität des religiösen Objekts und Subjekts unwandelbar festhält, ist der spinozistischen Entsagung auf die Gegenliebe Gottes überhoben [5]) und kann in gewisser Zuversicht auf eine Bezeugung Gottes in dem endlichen Geiste ein Leben des von Gott erfüllten unmittelbaren Selbstbewußtseins ausgestalten d. h. ein Leben des frommen Gefühls.

2) Als Organ nämlich des religiösen Lebens gilt ihm nicht, wie dem Spinoza, die intellektuelle Funktion des Menschengeistes, nicht das zur Intuition gesteigerte Erkennen, sondern das von Erkenntniß und Willen spezifisch verschiedene, wenn auch nur in stetem

---

[1]) Glaubensl. I, S. 19.

[2]) ebend. S. 299.

[3]) Doch hat Schleiermacher davon nicht an diesem Orte zu handeln, da er nur das Wesen der Frömmigkeit selber zu ermitteln hat. Von diesem muß er allerdings auch jene willentliche Verzichtleistung auf die eigene Freiheit ausschließen; denn schon sie allein wäre ein Akt der Freiheit (ebend. S. 19). Vgl. aber die sehr lehrreiche Stelle Psychol. S. 212.

[4]) s. S. 118 dies. Abh.

[5]) vgl. zu Spinoza S. 89 dies. Abh. — Dies war der dritte Punkt, in welchem Schleiermacher den Unterschied seines eigenen Denkens von dem des Spinoza besonders hervorhob, s. ebend. S. 99.

Zusammenhang mit ihnen lebendige Gefühl. Die Dialektik hatte dies einerseits aus dem Begriffe Gottes als der gegensatzlosen Einheit, andererseits aus der Natur des menschlichen Erkennens und Wollens auf spekulativem Wege bewiesen. Sowohl das wesentlich receptive Erkennen als auch das wesentlich spontane Wollen enthalte nothwendig einen Gegensatz des Subjekts gegen das Objekt; die gegensatzlose Einheit könne nur in eine solche Form des Geistes eingehen, in welcher dieser mit seinem Objekte völlig geeinigt sei — und diese Form sei das Gefühl.

In seiner Psychologie allerdings faßte Schleiermacher das Gefühl mit dem Erkennen unter dem einen Begriffe der „aufnehmenden" Thätigkeiten zusammen, um sie dem Willen als der „ausströmenden" Grundthätigkeit der menschlichen Seele gegenüberzustellen. Dies war in der ganzen Anlage seiner psychologischen Theorie begründet, welche in Gemäßheit ihrer gesund empirischen Annahme von dem „Zusammensein des Leibes und der Seele bei aller Unterschiedenheit beider" die physiologische Betrachtung des Lebens als eines Ineinander von Receptivität und Spontaneität auch auf ihr eigenthümliches Gebiet übertrug. Aber die Unterscheidung des Gefühls von der Denkthätigkeit blieb auch hier dieselbe: diese stellt das objektive oder gegenständliche (d. h. nur durch ein Objekt [1]) der erkennenden Betrachtung vermittelte) Selbstbewußtsein dar, jenes das subjektive, unmittelbare, ausschließlich in sich seiende Selbstbewußtsein, „die reine Einkehr des Subjekts in sich selbst" (Psychol. S. 213). Und ganz wie in der Dialektik stellte Schleiermacher auch hier die Gegensatzlosigkeit des Gefühls (im Unterschiede vom Denken) als den Grund zu dessen Fähigkeit auf, ein Ort für die Gottheit in der menschlichen Seele zu sein. Nicht nur das Absolute verlange ein solches Organ im Menschen, welches sich mit seinem Objekte völlig zusammenschließe; vielmehr auch das Gefühl als solches postulire umgekehrt ein Absolutes zu seiner vollen Darstellung;

[1]) Psychol. S. 213: „in jeder anderen Gestaltung des Selbstbewußtseins (als dem Gefühl) ist aber der Gegensatz, indem immer ein Aeußeres das veranlassende ist."

denn die Sphäre des Endlichen sei die Sphäre des Gegensatzes und lasse das Gefühl als „die Richtung des Geistes auf Aufhebung des Gegensatzes“ immer nur zu partieller Wirklichkeit kommen (ebend.).

Die christliche Glaubenslehre kämpft gegen die Ableitung der Religion aus dem Wissen nur auf dem Wege eines indirekten Beweises. Bestände die Frömmigkeit in einem Wissen von Gott, so müßte das Maß dieses Wissens in einem Menschen auch das Maß seiner Frömmigkeit sein“ (Glaubensl. I, S. 11). Dem gegenüber weist Schleiermacher darauf hin, daß mit gleicher Vollkommenheit des Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können“ (ebend.). Offenbar macht die spinozistische Bestimmung über die intellektuelle Funktion als den Sitz des religiösen Lebens dieses wider Willen zum Privilegium einer geistigen Aristokratie. Erst die Lehre von der gleichsam anspruchslosen Unmittelbarkeit des religiösen Geschehens im Gefühl, bei Schleiermacher in so gründlicher Weise dialektisch und psychologisch motivirt, ist fähig, die wissenschaftliche Basis für den christlichen Satz von dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen abzugeben.

Allerdings, so fiel die Kritik ein: aber sie vermag es nicht, ohne damit die Religion von ihrer geistigen Höhe in das Gebiet der sinnlichen Funktionen herabzuziehen (s. S. 120. 124 dies. Abh.). Darauf ist zu antworten: auch das Denken erhält seinen Inhalt ausschließlich vermittelst der sinnlichen (oder organischen) Funktion, erhebt nur diesen Inhalt in eine höhere Form — nämlich die der Allgemeinheit. So ist die sinnliche Empfindung die erste Stufe des Gefühls, gegründet in einem „thierartig verworrenen Selbstbewußtsein,“ das überhaupt noch unfähig ist, sich dem afficirenden Gegenstande entgegenzusetzen. Aber nur wenn dieses niedere Selbstgefühl durch das klare sinnliche Selbstbewußtsein hindurch (s. Glaubensl. I, S. 23.) sich bis zu seiner höchsten Stufe erhebt, wo der einst nicht vorhandene, dann aber hervorgetretene Gegensatz des Ich gegen sein Objekt wieder aufgehoben erscheint, und das Subjekt zum reinen Insichsein kommt, erst dann kann das Gefühl ein rein religiöses sein. Aber dann ist es auch nothwendig

ein religiöses; denn nur Gotte, nicht einem einzelnen Dinge gegenüber vermag das Gefühl alle Reaktion seinerseits zu unterlassen, d. h. nur Gotte gegenüber vermag das Gefühl als solches sich vollkommen zu vollziehen [1]) (s. Glaubensl. I, §. 5, 1).

Mit der allgemeinen Bestimmung über das Wesen und das Organ des Religiösen sind nun aber die Unterschiede des Schleiermacherschen Religionsbegriffes von dem des Spinoza nicht erschöpft. Der wichtigste der übrigen ist unzweifelhaft der, daß während Spinoza's Religion im Grunde nichts war, als eine aufgelöste Ethik, Schleiermacher (vermöge seiner Erhaltung des menschlichen Ich auch als eines fromm erregten, und ebenso kraft seiner sondernden Bestimmung über das Gefühl als den primitiven Sitz der Frömmigkeit) es sich nicht nur ermöglichte, sondern geradezu zur Pflicht machte, dem Gebiete der Religion ein Gebiet des sittlichen Handelns und ein drittes Gebiet des dialektischen Erkennens als ebenbürtige Glieder einer wissenschaftlichen Totalansicht von dem Wesen und der Bestimmung des menschlichen Daseins beizuordnen. Seine Lehre vom Erkennen gehört der Philosophie an. Dagegen ist

4. Schleiermachers Sittlichkeitsbegriff,

wie er ihn gemäß der epochemachenden Forderung seiner Grundlinien aus dem Ganzen des Wissens ableitete, in seiner „christlichen Sitte" auch für die theologische Ethik zu umgestaltender Wichtigkeit gelangt.

Darin ist Schleiermacher mit Spinoza eins, daß das ethische Prinzip nur ein Prinzip der Thätigkeit [2]) sein kann (vgl. S. 57 dies. Abh.). Aber zunächst schon

---

[1]) Sicherlich ist auch dies der latente Sinn des in den „Reden" vorgefundenen Satzes: jede („gesunde") Empfindung sei fromm (Werke I, 1. S. 196 vgl. Schürer a. a. O. S. 43—46), nämlich jede ganze und vollkommene Empfindung, die als solche nur ein Gefühl absoluter Abhängigkeit sein kann.

[2]) s. Grundriß der philos. Eth. herausgeg. v. Twesten, Berlin 1841, S. 22: „Wie alles Hervorgehen des Besonderen im Sein aus dem Allgemeinen ein Handeln des Allgemeinen, und also alles beschauliche Wissen Ausdruck eines Handelns ist: so ist daher die Ethik Ausdruck des Handelns der Vernunft."

1) das Subjekt der sittlichen Thätigkeit ist von Schleiermacher in wesentlich verschiedener Weise bestimmt worden. Bei Spinoza ist es ausschließlich der Intellekt des Einzelnen, welchem das sittliche Handeln zugeschrieben wird, und das Ende der sittlichen Thätigkeit ist der Untergang des Einzelnen in der Unendlichkeit der Substanz. Schleiermacher stellt von vornherein als Subjekt des sittlichen Handelns die Vernunft zugleich als identische und als individuelle, allgemeine und besondere hin. Damit ist einerseits eine wahrhaft universalistische Fassung des ethischen Handelns angebahnt, welche die Gesammtheit des geistigen Seins in den ethischen Prozeß hineinzieht; andererseits aber liegt auch schon darin die Anerkennung von der Bedeutung des Persönlichen für das Ethische als solche, welches nicht anders als durch das Medium der Persönlichkeit zur Darstellung gelangen kann.[1]) Das Gleichgewicht dieser beiden Seiten begründet die der Schleiermacherschen Sittenlehre eigenthümliche „wahrhaft organische Behandlungsweise, die das Große und Ganze in's Auge faßt, das Einzelne aber nur als Glied und Abbild des Ganzen betrachtet."[2])

Ganz dem entsprechend ist in der christlichen Sittenlehre als das Subjekt des ethischen Handelns der (göttliche) Geist als der in allen Christen Eine und doch zugleich in jedem einzelnen Christen verschiedenartig lebendige hingestellt. „Der göttliche Geist ist zwar immer derselbe in allen, aber er wirkt doch verschieden in jedem und wird also in jedem ein anderer in seinen Aeußerungen; der göttliche Geist findet in jedem Menschen immer schon eine individualisirte Vernunft, ... die er, je mehr beide, Verstand und Wille, eins werden" (nämlich im Gefühl als dem Orte Gottes im Menschen), „desto mehr durchdringen muß, so daß also die Eigenthümlichkeit des Menschen gleich in allem sein muß, was der gött-

[1]) Vgl. u. a. Grundr. d. philos. Eth. S. 41, § 9: „Jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall gleiches, in wiefern es sich gleich verhält zur Vernunft, die überall die Eine und selbige ist; und es ist ein überall verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem verschiedenen gesetzt ist.

[2]) So Twesten in s. Einl. z. philos. Eth. S. XXXIII.

liche Geist in ihm wirkt." [1]) So geht denn in der zeitlichen Wirklichkeit das sittliche Handeln nur aus von dem Einzelnen als einem Gliede der von Gottes Geist belebten Kirche und von der Kirche nur als der Gemeinschaft der christlichen Subjekte. [2])

2) Noch entschiedener ist der Unterschied Schleiermachers von Spinoza in Betreff der Bestimmung über das Objekt der sittlichen Thätigkeit. Wo die endlichen Dinge eines jeden Fürsichseins beraubt nur als die Modi des Unendlichen gelten — und eine Einwirkung des Geistes auf den Körper durch den Parallelismus der Attribute dem Prinzipe nach unmöglich wird, da kann der einzelne Intellekt seine Thätigkeit nur auf sich selber richten (s. S. 85. 86 dies. Abh.), nämlich auf die elementare Form seiner selbst, die Imagination, welche der Ursprung inadäquater Ideen und damit sinnlicher Begierden ist. Zugleich kann aber diese intellektuale Thätigkeit des Subjekts auf sich selbst in ihrer Vollendung nur ein Aufhören des eigenen Ich sein; denn die adäquate Erkenntniß führt zu der Anschauung des alleinigen Seins der Substanz.

Ganz anders vermag dasjenige System das Objekt des sittlichen Thuns zu bestimmen, welches die Welt als das gleich reale Correlat des göttlichen Seins ergriffen hat. Hier findet die Vernunft in dem All des relativ fürsichseienden Endlichen, in der Natur ihr reales Objekt und macht sie zu ihrem Organ und Symbol in bildender (organisirender) und bezeichnender (symbolisirender) Thätigkeit, [3]) d. h. 1. sie „handelt mit der Natur auf die Natur" und gestaltet Organismen aus der Masse, [4]) 2. sie bildet sich selber der Natur ein und wird in ihr erkennbar. [5])

---

[1]) Chr. Sitte. S. 62. 63.

[2]) Wenn Herbart und Hartenstein als das Subjekt des *ethischen Handelns* ausschließlich das Ich als wollendes *anerkennen, und wenn Rothe* die Vernunft nur als persönliche für das Subjekt des ethischen Handelns erklärt (s. S. 127—129 dies. Abh.), so gehört die Besprechung dieser Gedanken nicht in diese nur dem Vergleiche Schleiermachers mit Spinoza gewidmete Untersuchung.

[3]) s. Grundr. S. 72—112.

[4]) „Das Organisiren im Charakter der Identität bildet den Verkehr, im Char. der Individualität das Eigenthum."

[5]) „Das Symbolisiren im Charakter der Identität ist das Wissen, im Charakter der Individualität das Gefühl."

Auf dem Gebiete der christlichen Sitte ist es der göttliche Geist als der in allen Christen identische und doch in jedem eigenthümlich wirksame, welcher auf das Fleisch oder die natürliche Beschaffenheit des einzelnen und des allgemeinen menschlichen Lebens einwirkt, und zwar auf das Fleisch als sündhaftes, d. h. nicht nur als ein mit Gott noch nicht geeinigtes, sondern als ein im Widerstreit mit Gott befindliches.[1]) Daher ist das wirksame Handeln (welches dem „organisirenden" in der phil. Ethik entspricht) nothwendig zunächst ein „reinigendes" oder „wiederherstellendes" in Kirchenzucht, Hauszucht und Staatszucht und zwar immer so, daß dem Handeln der Gemeinschaft auf den Einzelnen wesentlich auch ein Handeln des Einzelnen auf die Gemeinschaft entspricht. Aber auf dem Grunde dieses reinigenden Handelns kann sich nun auch die verbreitende oder erweiternde Wirksamkeit des göttlichen Geistes erheben. Der Erfolg dieses wirksamen Handelns ist die Darstellung des göttlichen Geistes in der Welt (Symbolisirung), welche in der inneren Sphäre desselben, d. h. in der Kirche in der Form des Cultus und dem tugendhaften Gottesdienst der Keuschheit, der Geduld, der Langmuth, der Demuth auftritt, in seiner äußeren Sphäre in der Form der christlichen „Geselligkeit." So unterscheidet sich von der weltflüchtigen Ethik Spinoza's die Schleiermachersche Sittenlehre als ein umfassender Ausdruck für die weltgewinnende, welterlösende Tendenz des höchsten Prinzipes, welches nicht von der Welt ist, aber in der Welt sein will, um sie ihrer ewigen Bestimmung entgegenzuführen. Dies führt

3) auf die Frage nach dem Zwecke der sittlichen Thätigkeit. Spinoza, da er als das Objekt derselben den eigenen Intellekt auf dessen niederster Stufe bestimmt hatte (s. S. 86 dies. Abh.), konnte darauf nur die eine Antwort geben: jene Thätigkeit sei sich Selbstzweck — allerdings rächte sich die Einseitigkeit dieses Subjektivismus durch ihr Umschlagen in das eigene Gegentheil.

Schleiermacher dagegen hat das Objekt der sittlichen Vernunftthätigkeit in das sinnliche Sein der Natur gesetzt, das Ziel derselben

---

[1]) Christl. Sitte S. 36. 154—170. 221.

kann daher nur ein vollständiges Objektivwerden der Vernunft in der Natur sein, eine völlige Einheit beider.[1]) „Das höchste Bild des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesammtheit alles bestimmten Seins ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Vernunft und Natur"[2]): und diese ist das höchste Gut.[3])

Dieselbe Einheit von Vernunft und Natur heißt unter dem Aspekte der christlichen Sittenlehre: Reich Gottes. Die in der christlichen Theologie gewöhnlichere Definition Gottes als des höchsten Gutes ist nicht correct (Christl. Sitte S. 78), weil das christliche Selbstbewußtsein Gott nur hat in dem Erlöser. Die Erlösung also ist das höchste Gut. Ihre geschichtliche Verwirklichung aber ist das Reich Gottes. Für den Einzelnen ist demnach das höchste Gut „ein Ort im Reiche Gottes, die *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*"

---

[1]) Da v. Oettingen (s. S. 132 dies. Abh.) selber bemerkt, daß nach Schleiermacher die Einheit von Natur und Vernunft sich nur in der Vollendung des ethischen Prozesses erfüllen könne (so entschieden sie auch schon in dem ursprünglichen menschlichen Organismus präformirt ist, s. Grundr. S. 29 § 99 u. Anm.), so müssen die Vorwürfe dieses Gelehrten gegen die Schleiermachersche Sittenlehre als eine „naturalistische" unverständlich erscheinen.

[2]) Grundr. S. 15.

[3]) ebend. S. 38 ff.

Beschluß.

Aus den einzelnen Theilen unserer vergleichenden Untersuchung über die Grundgedanken des Spinozismus und des Schleiermacherschen Systems ergiebt sich folgendes Gesammtresultat:

So sehr auch der Redner über die Religion durch das Interesse eines innigen und lebendigen Religionsbegriffes und durch die Opposition gegen rationalistische und supranaturalistische Sonderung des Unendlichen und des Endlichen zu einem fast vermischenden Zusammenschlusse Gottes und des Universums hingedrängt ward — auf der Höhe seiner gereiften Anschauung stellt sich Schleiermacher vermöge einer vielumfassenden historischen und spekulativen Forschung mit vollem Bewußtsein aller Trennung und aller Vereinerleiung Gottes und der Welt in gleicher Energie entgegen. Mit scharfem kritischem Blicke hatte er selber das Wesen des Spinozismus trotz der Geringfügigkeit seiner kritischen Hilfsmittel schon frühe richtig geahnt. Als den Grundgedanken jenes Systems erfaßte er den von dem „*einen* Unendlichen, innerhalb dessen alles Endliche ist," d. h. die Idee des absoluten *Monismus*, welcher das Endliche allen Fürsichseins beraubt, um es in das alleinige, allumfassende Gottessein zu versenken. Und doch hatte schon er klar durchschaut, daß die Höhe dieser Conception nicht zu behaupten war, und der Spinozismus viele Elemente in sich barg, die nur so zur Geltung hätten kommen können, daß zugleich der pantheistische Monismus in sein Gegentheil, den Atomismus, umgeschlagen wäre.

Dem gegenüber stellt er an die Spitze seiner Gott- und Weltansicht den Kanon von der *Zusammengehörigkeit und Unterschiedenheit* des Endlichen und seines transcendenten Grundes. Beiden Gedanken versucht er zunächst ihre consequenteste Ausbildung zu geben, damit nicht ein voreiliger und wohlfeiler Scheinfriede

zwischen denselben angebahnt werde, welcher die weitgreifenden und unvergänglichen Rechte beider Seiten verkümmerte.

Die Richtung auf die göttliche Unterschiedenheit von dem Endlichen verfolgt besonders seine Dialektik. Zum Theil unter dem Einfluß des kritischen Idealismus stehend, beweist sie die Erhabenheit Gottes über jede begriffliche Erfassung im endlichen Denken; zugleich aber begründet sie die unendliche Erhabenheit Gottes über jede Berührung mit der bewußtlosen Materie und lenkt damit von dem ursprünglichen Begriffe Gottes als der absoluten gegensatzlosen Einheit hinüber zu dem Grundsatze der Glaubenslehre von der schlechthinigen Geistigkeit Gottes, einem Grundsatze, der von neuem einen schroffen Gegensatz gegen Spinoza, nämlich gegen dessen Lehre von Gott als ausgedehnter Substanz, in sich schloß. Diese Geistigkeit Gottes hütet er ängstlich vor jeder Verähnlichung mit dem eingeschränkten Sein des endlichen Geistes. Und so sehr es ihm zur Zeit des Erscheinens seiner Glaubenslehre klar ist, daß, „wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen ist, es für die höchste Stufe der Frömmigkeit eine fast unabänderliche Nothwendigkeit ist, sich die Vorstellung von einer Persönlichkeit des höchsten Wesens anzueignen;" [1]) so gewissenhaft versagt er sich für den wissenschaftlichen Ausdruck des frommen Selbstbewußtseins den Gebrauch jener Vorstellung, weil er es für unmöglich hält, dieselbe auch nur annähernd vor anthropoeidischer Verkleinerung zu bewahren. Zwar giebt er selber schon ein wesentliches Element zur begrifflichen Construktion der absoluten Persönlichkeit an die Hand, indem er in Gott einen Begriff von Gott annimmt, d. h. ein unendliches Selbstbewußtsein als eine Eigenheit Gottes hinstellt, nicht wie Spinoza, als einen Modus des geistigen Seins, der in Gott als in einem andern ist.

Wenn er aber dem letzten Resultate nach dennoch mit Spinoza in einer abwehrenden Stellung gegen den persönlichen Gottesbegriff übereinstimmt, so ist darin an dieser Stelle ebenso sehr ein unfreiwilliges Zusammentreffen entgegengesetzter Tendenzen zu sehen,[2]) als in Schleiermachers energischer Entwickelung der göttlichen Inner-

[1]) s. die Erläuterung zur 2ten Rede, Werke I., S. 20 (aus dem Jahre 1821).
[2]) s. S. 144. 145 dies. Abh.

weltlichkeit der übervolle Ausdruck eines ächt spinozistischen, und gewiß ächt christlichen Strebens nach dem denkbar innigsten Zusammenschluß mit Gott.

Daher die extreme Durchführung der göttlichen Welterhaltung, welche mit dem Uebel das Böse in die Ordnung Gottes hineinzieht und die Selbstthätigkeit der relativ freien Causalitäten illusorisch macht; daher eine fast naturalistische Fassung der göttlichen Allmacht, als deren Object ihm durchaus im Sinne Spinoza's nicht das Mögliche, sondern allein das Wirkliche gilt; daher auf dem Gebiete der speciellen Dogmatik die schroff calvinische Lehre von der Prädestination — daher allerdings auch ein kräftiges Eintreten für die Apokatastasis als den vollendeten Ausdruck der göttlichen Immanenz.

Nothwendig schließt diese Art der Verbindung Gottes mit dem endlichen Geschehen irgend eine innere Beziehung Gottes zu der zeitlichen und räumlichen Entwickelung des gegensätzlichen Weltseins ein. Ja, Schleiermacher selber hat seiner auf dem Weltschöpfungsbegriffe beruhenden Lehre von der göttlichen Ewigkeit und Allgegenwart eine unüberwindliche Schwierigkeit entgegengesetzt, als er bei Gelegenheit seiner Lehre von der Erwählung den Widerstand der Sünde in einem Theile der Menschheit auf ein Ausbleiben der göttlichen Gnade zurückzuführen suchte und damit dem geflissentlich gemiedenen Begriffe einer göttlichen Selbstbeschränkung ebenso nothwendig anheimfiel, als dem ihm selbst ursprünglich noch unliebsameren einer nur allmählichen, zeitlichen Selbstentfaltung des Absoluten.

Dieser Zwist im Innern des Schleiermacherschen Gottesbegriffes, welcher zu dem Cirkel der spinozistischen Gottes- und Weltansicht eine unverkennbare Parallele bildet und erst in Schleiermachers Lehre von der Erlösung und von den auf diese bezüglichen Gotteseigenschaften der Liebe und Weisheit zur ersehnten Versöhnung gelangt, übertrug sich unvermeidlich auf seine anthropologische Gesammtanschauung. Von Seiten der empirischen Psychologie gewann er die günstigsten Elemente zu einem kräftigen Widerstande gegen den spinozistischen Modusbegriff in seiner Anwendung auf das menschliche Wesen: dort der menschliche Geist eine Summe von Ideen ohne irgend ein einheitliches Substrat, hier Leib und Seele ohne Vereinerleiung geeint in dem menschlichen Ich; dort die einzelnen In-

dividuen ausschließlich quantitativ unterschieden, hier die qualitative Eigenthümlichkeit des aus Geschlecht und Temperament resultirenden natürlichen Charakters; dort der Wille nothwendige Bejahung der Erkenntniß, hier von derselben sachlich getrennt als der entgegengesetzte Pol des menschlichen Seelenlebens; dort die Freiheit ausschließlich ein kosmologisches oder theologisches Prinzip, hier zugleich ein anthropologisches, wenn auch als solches in den Schranken der Relativität. Aber von Seiten des speculativen Gottesbegriffes, der mit dem des frommen Bewußtseins identisch war, wurde die beziehungsweisige Freiheit der endlichen Causalität zum Aufgeben ihrer selbst genöthigt, d. h. in die essentielle Nothwendigkeit der „innern Bestimmtheit" verwandelt. Indem nun diese innere Bestimmtheit selbstverständlich als ein Product göttlicher Determination angesehen ward, konnte der für die christliche Glaubenslehre bei weitem wichtigste Theil der Anthropologie, nämlich die Lehre von der Sünde, nicht zu einer derartigen Durchbildung gelangen, daß die Interessen der relativ freien menschlichen Causalität zugleich mit den Erfordernissen der göttlichen Allmacht auch nur annähernd befriedigt wurden. Auf das entschiedenste hat sich Schleiermacher von der nur privativen Fassung des Bösen, wie sie die Formel der mera carentia bei Spinoza darstellt, abgekehrt und statt dessen in tief christlichem Ernste der positiven Gegensätzlichkeit der Sünde gegen die ewigen Ordnungen Gottes einen sehr prägnanten wissenschaftlichen Ausdruck gegeben. Aber da er, den Gedanken von dem Geordnetsein der Sünde durch Gott bis zu seiner äußersten Consequenz verfolgend, in Gott nicht nur den Gegensatz überhaupt, sondern geradezu den Gegensatz seiner selbst verlegen würde, so scheint er sich zu einer Concession an die spinozistische Fassung des Bösen verstehen zu müssen: und wenn er diese, als christlicher Theolog, sofort wieder zurücknimmt, so ergiebt sich die Nothwendigkeit einer Abänderung seines Gottesbegriffes in dem Sinne, daß die endliche Causalität consequent als relativ freie gefaßt und aus ihr die Sünde als positiver Gegensatz gegen Gott abgeleitet werden könne.

Thatsächlich wirksam tritt das beziehungsweisige Freiheitsgefühl in den Zusammenhang des Systems erst da ein, wo sich Schleiermacher dem ihm eigenthümlich zugehörigen Gebiete des theologischen

Denkens zuwendet: der Lehre von dem Wesen der Religion. Nicht als ein Element der frommen Erregung selber, wohl aber als deren nothwendige Voraussetzung, welche allein dem absoluten Abhängigkeitsgefühl gleichsam Farbe und Leben verleiht — so ruhet jenes relative Freiheitsbewußtsein auf dem Grunde eines Religionsbegriffes, welcher, eine würdige Behausung für das Allerheiligste der Menschheit, zugleich den gottgewollten Fortschritt Schleiermachers über die mystische Frömmigkeit des von ihm geweihten Philosophen am schärfsten kennzeichnet. Hatte dieser das Wesen der Frömmigkeit auf Grund seines Modusbegriffes nur als ein völlig selbstloses Eingehen in die Lebensgemeinschaft des alleinseienden göttlichen Allseins begreifen können und deßhalb den Seligkeiten einer göttlichen Gegenliebe entsagen müssen, so kann Schleiermacher kraft seiner Prämissen einen Begriff von frommer Erregung ausbauen, welcher für ein „Wohnungmachen Gottes in uns" der adäquate wissenschaftliche Ausdruck ist, d. h. bei aller Innigkeit des Zusammenschlusses Gottes und der Menschen ein gegenseitiges Verhältniß heiliger Liebe möglich läßt. Und hatte Spinoza seiner centralisirenden Psychologie gemäß nur die intellektuelle Funktion als Organ des Religiösen gelten lassen können, so wies ihr Schleiermacher einen eignen Ort in der menschlichen Seele zu, damit sie dort in ihrer natürlichen Sphäre erstarke und so desto kräftiger in das Leben der Erkenntniß und des Willens hinübergreifen könne. Daß Schleiermacher dieses letztere, das Leben des Willens, zu einer relativ selbständigen Seelenfunktion dem der Erkenntniß gegenüber erhoben hatte, ermöglichte ihm endlich im Unterschiede von Spinoza, ein Gebiet des Sittlichen, insbesondere des christlich Sittlichen neben dem des Religiösen also auszugestalten, daß der Ernst des Bösen und des daraus nothwendig werdenden reinigenden oder wiederherstellenden Handelns in gleicher Weise einen Ausdruck fand, als die Lust an dem organisirenden und symbolisirenden, verbreitenden uns darstellenden Handeln der Vernunft auf die Natur, des Geistes auf das Fleisch — für das Kommen des Reiches Gottes.

Somit ergiebt sich die thatsächliche Verwandtschaft des Schleiermacherschen Systems mit dem des Spinoza als eine sehr lockere. Das Grundverhältniß Gottes und der Welt haben beide von vorn-

herein in conträr entgegengesetzter Weise bestimmt; die offenkundigen und geheimeren Berührungen Schleiermachers mit der spinozistischen Gedankenwelt sind immer nur partielle und stellen auch als solche zum Theil nur überkräftige Consequenzen einer wesentlich verschiedenen Grundrichtung dar. Im Ganzen muß behauptet werden, daß Schleiermachers Dualismus der Immanenz auch in seiner historisch unvollkommenen Gestalt bereits die wesentlichsten Kräfte in sich trägt, die zur Ueberwindung der ihm einwohnenden monistischen Elemente fähig und erforderlich sind.

Nicht eine theologische Ehrenrettung für Schleiermacher lag etwa in der Absicht der somit abgeschlossenen Untersuchung. Denn nicht unehrenhaft kann es für einen christlichen Theologen sein, einem philosophischen System mit einseitig religiöser, allem Fürsichsein des Endlichen mystisch abgewendeter Tendenz eine freundliche Gesinnung entgegen zu bringen; und dem jugendlich begeisterten Ausdruck dieser Gesinnung ist er, der an der Schwelle dieses Jahrhunderts den kommenden Geschlechtern das Ideal der ewigen Jugend entgegentrug, trotz vielen Drängens unerschütterlich treu geblieben.

Wohl aber müßte es der wissenschaftlichen Größe Schleiermachers in bedenklichem Maße Eintrag thun, wenn das Resultat der allein im Interesse geschichtlicher Wahrheit unternommenen Prüfung im wesentlichen einen Rückschritt seines Systems auf eine noch so großartige philosophische Conception des siebenzehnten Jahrhunderts und ein Stehenbleiben bei derselben ergeben hätte. Allerdings war Spinoza durch Jacobi auf eine Zeit ein Ferment in dem wissenschaftlichen Leben der ersten nachkantischen Periode geworden. Und wenn Schleiermacher im Vollbewußtsein davon, daß der „Glaube an die Einheit aller Wissenschaft gleich ist mit dem Glauben an die Wahrheit selber“ sein theologisches Denken auch mit dem philosophischen des Spinoza in eine innere Beziehung brachte, so kann das nur den aus aller seiner Arbeit entgegentönenden Mahnruf an die Theologie verstärken: daß dieselbe bei scharfer Wahrung ihrer Eigenthümlichkeit ihren Charakter als Wissenschaft nur durch Vermeidung jedweder wissenschaftlichen Isolirung und ein ernstes Eingehen auf die Gesammtentwickelung des menschlichen Erkennens zu behaupten vermöge. Aber das macht eben Schleiermacher zum Erneuerer, nicht unmittel-

bar der christlichen Kirche, wohl aber der wissenschaftlichen Theologie und sein System zum „Anfangsdatum einer neuen Epoche“ in ihrer Geschichte, daß die reformatorische und nachreformatorische Geistesentwickelung in allen ihren hervorragendsten Erscheinungen in ihm sich gleichsam reproducirte und ihren Wesensgehalt in seinem umfassenden Denken sammelte, um denselben aus seiner reichen Individualität zu gesicherterem und noch muthigerem Laufe in den weitverzweigten Geistesstrom einer neuen Zeit hinüberzuleiten. Auf theologischem Gebiete das Glaubensprinzip der Reformation, das Verstandesprinzip des Rationalismus, das Transcendenzprinzip des Supranaturalismus, das Gemüthsprinzip des Pietismus, auf philosophischem der Substantialismus des Spinoza, der Individualismus des Leibnitz, der Kriticismus Kants, dazu der Subjektivismus Fichte's, dies sind die Mächte, welche ein Höherer in Schleiermachers Geist zum Kampfe — und zu einem Anfang der Versöhnung zusammenführte, um dadurch Philosophie und Theologie zu dem offnen Streit gegen eine geistfeindliche Wissenschaft, insbesondere die letztere zu dem siegreichen Kampfe für das ihr anvertraute Heiligthum des christlichen Glaubens auszustatten — zugleich, um dieselbe über die Unvollkommenheiten in dem Systeme ihres Begründers in allmählichem Fortschritt hinaus zu leiten. Nicht undeutlich trat aus Schleiermachers innerer Geschichte dem forschenden Blicke einzelner neuerer Theologen als die nächste Aufgabe der systematischen Theologie diese entgegen: Befestigung der Idee von der relativ freien endlichen Persönlichkeit, Ausbildung und Läuterung der Idee von dem absoluten Subjekt.

Erst von dem Frieden beider Ideen ist eine festere wissenschaftliche Basis zu erhoffen für das, was der Inbegriff aller praktischen Frömmigkeit ist: das Gebet — und zugleich für das, was der Inbegriff aller ächt menschlichen Hoffnung ist und bleiben wird: ewiges Leben, Unsterblichkeit.

Druckfehler.

Seite 9 Anm. 1 Zeile 2 statt Priori lies Priore
= 12 Z. 12 statt 1660 lies 1680
= 21 Z. 9 streiche: mit Gott gleich
= 32 Z. 25 statt Mangels lies Mangel
= 34 Z. 6 statt Eth. V, 23 Schol., V, 49 lies Eth. IV App. cap. 32 cf. V, 23.
= 42 Z. 4 statt vorführen lies vorführend
= 44 Z. 20 statt bestimmend lies beistimmend
= 57 Anm. 1 Z. 3 statt ehrlichen lies isolirten.
= 61 Anm. 1 Z. 3 statt „nur das Attribut" lies „nur für das Attribut"
= 68 Z. 16 statt die Substanz lies die Substanz
= 69 Z. 12 statt bestehe lies bestehen
= 79 Z. 23 statt allumfassenden lies allumfassendem
= 88 Z. 20 statt „ist, sich nun" lies „ist, er sich nun"
= 99 Z. 1 statt gemeinsamen lies gemeinsamem
= 103 Z. 12 statt erborgtem lies erborgten